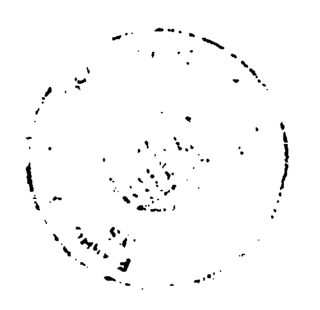
CARLOS MARX

ESCRITOS DE JUVENTUD





FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición, 1982

ISBN 968-16-0488-1

Impreso en México

Obras Fundamentales de Marx y Engels
Colección dirigida por Wenceslao Roces
1

ESCRITOS DE JUVENTUD DE CARLOS MARX

Traducción de
WENCESLAO ROCES



C. Marx, estudiante (1836)

PRÓLOGO

por *Wenceslao Roces*

El mundo político de Europa al que nace, en 1818, Carlos Marx es el del Congreso de Viena y el del frente de dominación de las tres grandes potencias de la reacción continental (Rusia, Austria, Prusia) fraguado sobre los despojos de Napoleón: la "Santa Alianza". Tres años antes de que Marx naciera, en 1815, se reajusta territorialmente Europa bajo la férula de los potentados de Viena y los tres grandes gendarmes dinásticos de la autocracia tienden sus alambradas de púas y su "cordón sanitario" sobre el progreso de Europa. Inglaterra, con su imperio naval y colonial, y la Francia de Richelieu y de los Borbones restaurados se incorporan también a la "Pentarquía" instrumentada por Metternich.

Renania, el país natal de Marx (el Electorado de Tréveris, ciudad que fue su cuna), el de Colonia, Aquisgrán y otros territorios aledaños del Rin, ocupados por Francia, son incorporados a la corona de Prusia. El Sacro Imperio Romano deja el puesto a la Confederación alemana, aglutinación de treinta y cinco príncipes soberanos y cuatro ciudades libres, bajo la hegemonía de Austria. La historia, por lo menos la que se ve por fuera, ha dado un salto atrás. Las dinastías, la burocracia, la iglesia, estremecidas por la revolución, se atrincheran de nuevo en el poder.

Pero los pueblos han despertado. Las ideas de la revolución francesa, proyectadas sobre Europa, a su manera, por las armas de Napoleón, han prendido en muchos países, en Italia, en España, en Polonia, en la propia Alemania.

El "enemigo" que la Santa Alianza creía haber aplastado no estaba en los campos de batalla. Estaba dentro de cada país. Era el "topo" silencioso y subterráneo, de que hablará Marx. Eran la propia sociedad y el progreso científico, técnico e industrial, que, inexorablemente, mina la vieja estructura social. A comienzos de siglo el escocés Watt había inventado en Glasgow la máquina de vapor. En 1807 surcó las aguas del Hudson, en los Estados Unidos, el primer barco de vapor. En 1814, el mismo año del Congreso de Viena, inventó Stephenson la locomotora. Años después, aparecerían el teléfono y se encenderían los primeros focos eléctricos.

Los cambios esenciales que abrieron los caminos al mercado mundial y echaron por tierra los fundamentos medievales del feudalismo venían ya de muy atrás: de los grandes descubrimientos geográficos de los siglos XV y XVI, de la colonización de América por los españoles y los ingleses, de la conquista de las Indias orientales por Portugal, del pasmoso auge comercial de Holanda. La manufactura había desplazado a la pequeña producción artesanal. A fines del XVIII, con la invención de las máquinas —Kay, Hargreaves, Arkwright, Crompton, Carwrighy,

Fulton— imprimió poderoso impulso a la producción en gran escala. La nueva fuerza motriz revolucionó la minería, la industria y penetró en la agricultura.

Comienza a plasmarse el capitalismo. La burguesía, en las comunidades municipales, en los "burgos" o ciudades de Italia, deja de ser —como nos dice Marx— una fuerza subalterna del régimen feudal y la monarquía absoluta y afirma su poder independiente, que había alboreado ya siglos atrás. Y, al gestarse la revolución burguesa de Francia, afirma su clara conciencia política como el *tiers état* del abate Sièyes. El proletario, heredero del esclavo antiguo y del siervo medieval —pero legítimo heredero también, él mismo, de la cultura—, hijo del campesino arrastrado a la fábrica por la fuerza y por el hambre, a sangre y fuego, desahuciado de su tierra por el proceso de la acumulación originaria, avasallado por el despotismo fabril, es todavía el ser impotente, pisoteado, famélico, el infrahombre de que nos habla Engels en muchas de las páginas de su *Situación de la clase obrera en Inglaterra* y que Marx nos describe en los capítulos históricos de *El capital*. La estructura de clases de la moderna sociedad está ya ahí. No la inventa Marx, ni es necesario que él la ponga de relieve, aunque sea quien la define científicamente, como el fundamento profundo de toda la historia.

Las realidades y los problemas sobre los que Marx va a trabajar y a construir su grandiosa concepción aparecen ya claramente definidos en los años en que él nace a la vida intelectual. Pero, ¿cuál era la signatura espiritual, ideológica de aquel mundo, que Marx contribuirá a transformar, partiendo de sus cimientos?

Kant, el filósofo racionalista crítico, había muerto catorce años antes de que naciera Marx. Hegel, el genio de la dialéctica, vivió hasta el 31, pero su filosofía, disputada por dos escuelas antagónicas, como correspondía a las dos directrices fundamentales, contradictorias, que en ella pugnaban, seguía siendo el caballo de batalla en la Alemania de la juventud de nuestro autor. Fichte, el pensador introspectivo del Yo, fue casi contemporáneo de Hegel, un poco posterior. Schelling, el sostenedor de la revelación y de la filosofía especulativa de la naturaleza, enseñaba todavía en Berlín, durante la juventud de Marx.

En la historiografía, Marx fue, más o menos, contemporáneo de Mommsen, de Ranke, de Treitschke, de Burckhardt, en Alemania; de Grote, Carlyle y Macaulay en Inglaterra. En Francia, coincidieron casi en años con los de su vida, también en el campo de la historia, las figuras de Mignet, Thierry, Thiers y Guizot, las dos últimas asociadas a ella, además, por razones no historiográficas y poco gloriosas para estos historiadores y políticos franceses.

Las ideas de Rousseau, de Voltaire, de Holbach, de Herder y de los grandes espíritus del Siglo de las Luces en Francia y Alemania estuvieron también presentes en su formación.

En su juventud y a lo largo de toda su vida, Marx fue, como su obra revela, un profundo conocedor de la literatura y la poesía y él mismo escribió, en sus años mozos, poemas, ensayos y relatos literarios. Era

lector asiduo, en sus lenguas originales, de Esquilo y los trágicos griegos, de Shakespeare, de Cervantes, Calderón y los clásicos españoles y estudioso y crítico de novelas francesas en boga por aquellos días, como los *Misterios de París*, de su contemporáneo Eugenio Sué. Entre los románticos, Novalis había muerto antes de nacer él y Schlegel y Tieck le antecedieron pocos años en la muerte. Conocía muy a fondo la obra de los dos príncipes de la literatura alemana, Goethe, muerto catorce años después que él naciera, y Schiller, desaparecido años antes. Fue algo anterior a él Von Kleist, el gran poeta del romanticismo alemán. Y le unía una estrecha amistad con Enrique Heine, el último de los grandes representantes de la poesía de su tiempo, quien tenía en alta estima sus apreciaciones críticas, y que era visitante asiduo de su pobrísima casa, en París.

En este ambiente intelectual se desenvolvió la juventud de Marx, bajo los auspicios de su padre, jurista en la ciudad de Tréveris, muy vinculado con la cultura francesa, y al calor de Ludwig von Westphalen, aristócrata de una gran formación cultural, entroncado con las mejores tradiciones intelectuales de Inglaterra y, más tarde, en los círculos filosóficos y literarios de Berlín. Marx entró, pues, al mundo intelectual de su tiempo, por la puerta grande, por el camino real. No era ningún advenedizo. No pueden ni deben buscarse, como a veces hace la malevolencia, oscuras raíces entre raciales y psicoanalíticas para descubrir un mentido "complejo" de rencor o inferioridad del que presentan como heredero de varias generaciones de rabinos ante la gran cultura europea del siglo. Pocos conocedores tan soberanos de esta cultura como Marx encontraremos en la Alemania de su tiempo. Y no creemos que sea empequeñecerla o desvirtuarla, sino, por el contrario, engrandecerla y revelarse profundamente fiel a ella el empeño de hacerla germinar al servicio de las nuevas fuerzas y los nuevos hombres de la sociedad hacia la que marchan los derroteros de la historia. Pues también aquella gran cultura, que tiene en Marx a uno de sus más altos exponentes, fue el producto de una sociedad. Y la heredera de ésta ostenta el legítimo derecho a recoger, continuar y transformar, a tono con las exigencias de su tiempo, ese espléndido patrimonio cultural.

La lucha titánica, por encontrar en el caudal riquísimo de estas ideas los caminos que habían de dar la impronta profunda a su vida y a su personalidad llena las páginas, a ratos patéticas, de sus primeros escritos. Hasta que, a partir de 1847, con el *Manifiesto comunista*, y ya antes, en *La ideología alemana*, se sientan los fundamentos firmes para la que será su obra definitiva: la obra revolucionaria, ingente, del fundador del socialismo científico, del gran teórico del proletariado y del jefe y guía de su acción práctica en el mundo entero. El camino que va del generoso pensador idealista, formado en las mejores tradiciones del humanismo y de la razón humana al publicista revolucionario-democrático, combatiente inflaqueable contra el despotismo y por las libertades y los derechos de su pueblo, contra el oscurantismo y por la ilustración. Hasta llegar, por último, a la concepción que lle-

nará la época más fecunda de su vida y de la que saldrán sus obras más perennes: la arraigada en la conciencia inquebrantable de que la cultura auténticamente humana y el hombre pleno —que jamás se pierden de vista en Marx como la suprema meta—, sólo podrán florecer como fruto de una sociedad radicalmente nueva, de la que se hayan extirpado hasta en su raíz la explotación y la opresión. Un camino consecuente, ininterrumpido, cada uno de cuyos pasos se halla entrelazado con el anterior, afirmándolo y superándolo, y lleva ya en su entraña el germen de los que han de seguir.

Por eso, nos parece que deforman monstruosamente el proceso dialéctico vivo y real, profundamente educador para nosotros, de la vida y el pensamiento de Marx quienes, desde sus posiciones dogmáticas, primitivas, quieren dejar extramuros del Marx auténtico, del Marx marxista, al Marx de los años juveniles, todavía idealista, pero que, en lucha denodada contra ese idealismo generoso, va afirmando paso a paso su nueva concepción del mundo. Como si Marx, en su tiempo —a eso equivale tan extraña interpretación— hubiera podido nacer marxista, armado de todas sus armas, de la placenta de un mundo como aquél. O como si sus ideas anteriores, que, al ser negadas dialécticamente, alumbran, al calor de las nuevas fuerzas sociales, la nueva y gigantesca concepción, tuvieran que ser escondidas como pecadillos de juventud del que luego será inmaculado paladín. Como los que, desde el campo de enfrente, dogmáticos idealistas a su vez, quieren negar al Marx posterior, al Marx auténtico, plenamente maduro, al que quedará inscrito para siempre en la historia y está vivo en la realidad de cada día, desdibujándolo bajo la imagen de un humanismo desmedulado, que, por otra parte, jamás ha sido el de Marx.

Para nosotros, Marx es uno y el mismo, en progresión sin cesar ascendente, desde el principio hasta el fin, desde la aurora hasta el cenit. Y así creemos que deben ser leídas y sólo así pueden ser comprendidas sus obras. Otra visión de Marx apegada a cualquiera de las dos tendencias que señalamos, puede servir para la catequesis. Pero no sirve para la ciencia ni para la revolución. Actividades, una y otra, inseparables, que reclaman hombres profundamente críticos, a quienes puede y debe enseñar mucho el ejemplo del más crítico de los pensadores.

Las ideas que desde aquellos años jóvenes dominarían su vida eran, como él mismo nos dice, en uno de sus trabajos periodísticos, ideas a las cuales "nuestra conciencia se ve atada por la razón, cadenas a las que no es posible sustraerse sin desgarrar el corazón". No pasará mucho tiempo sin que comprenda, penetrando ya en los fundamentos del que será su pensamiento maduro, que las ideas no transforman el mundo. Que las ideas sólo influyen en las ideas y que para hacer cambiar la realidad hay que descubrir las fuerzas dinámicas, las fuerzas de la realidad viva, que laten en la entraña misma de ella.

A esta realidad, a los intereses materiales y a las fuerzas sociales que lleva en su seno, comenzó a abrir los ojos Marx desde muy pronto, al ponerse en contacto con ella en sus artículos de la *Gaceta Renana*, en

los que denuncia ardorosamente la opresión del despotismo prusiano. Bajo su firme dirección, este periódico, la única voz libre y orientadora que en aquellos días se levantaba contra un gobierno mediatizador, da una batalla todavía hoy ejemplar por la libertad de prensa, en contra de la censura envilecedora. Y, en los artículos sobre los debates de la Dieta acerca de los robos de leña, defiende valientemente los derechos de los humildes contra las expoliaciones de los poderosos. Convierte las columnas de este periódico, fundado y sostenido con recursos de un reducido grupo de la burguesía liberal, en una verdadera "tribuna del pensamiento". Pero un pensamiento en que los problemas reales, cotidianos, de la vida de los hombres se entrelazan con las grandes ideas dictadas por la razón. Por encima de la crítica del Estado y sus instituciones, en torno a la cual girara el estudio sobre la filosofía del derecho público de Hegel, empieza ya a campear aquí, abriendo el horizonte de lo que será el marxismo, la crítica de la sociedad.

La cátedra universitaria a la que el despotismo le cerrara el paso, se convertía así para él, ventajosamente, en la tribuna del periódico, en la que por las ideas circula la savia vitalizadora de la realidad de cada día, en una lección que es a la vez enseñanza y lucha. La conjunción de lo abstracto con lo concreto, de las ideas con la vida diaria, aparece desde el primer día en el centro mismo de los estudios de Marx. En sus importantes cuadernos sobre la filosofía antigua, cargados, no de erudición, sino de sabiduría, los problemas de la filosofía poshegeliana de su tiempo palpitan claramente en sus juicios sobre los pensadores aristotélicos. Y en su tesis doctoral, fruto de la misma época, vemos afirmarse la personalidad de Epicuro sobre la de Demócrito por el ámbito más libre que el gran maestro de Lucrecio concede a la acción de los hombres sobre el mecanicismo atomista del abderitano. La acción del hombre, la lucha y la libertad del hombre es, en estos trabajos, la preocupación dominante del gran pensador revolucionario a quien, en su grotesca caricatura —que los retrata a ellos, no a Marx—, tratan algunos de presentarnos como un fanático del determinismo pasivo, deshumanizado.

Ese hombre y ese humanismo cobrarán en seguida perfiles definidos en el nuevo paso gigantesco de su concepción, en los dos artículos de los *Anales Franco-Alemanes*, de París. El rayo de la idea, para iluminar el mundo —se nos dice aquí— tiene que prender en las masas populares. Si la cabeza de la revolución es la filosofía, su corazón y su brazo son el proletariado. El humanismo marxista se define ya, con rasgos indelebles, como el humanismo proletario. Y la filosofía tiene como su meta más alta la realización, la transformación revolucionaria de la sociedad.

En los llamados *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, el borrador de París, el ensayo más discutido y sin duda el más importante de su periodo juvenil, conjunto de ideas abocetadas, según nos explica el "Prólogo", para una obra de gran envergadura, que Marx no llegó a escribir y cuyos problemas, proyectados de diverso modo, llenará su vida

entera y darán como fruto más alto *El capital*, este humanismo revolucionario, que algunos "marxólogos" se empeñan en enturbiar, se afirma con fuerza incontrastable. Los *Manuscritos de París* marcan un avance extraordinario en el pensamiento de Marx. Su deslinde de campos con la filosofía hegeliana es ya evidente. La concepción materialista del mundo y el materialismo histórico se acusan claramente en el entrelazamiento de la filosofía con la economía. Los resultados de los estudios económicos, iniciados en París, llenan muchas páginas de este borrador y, con los extractos y glosas de autores sobre la revolución francesa, numerosos cuadernos de lecturas de este fecundo periodo. Y el capítulo sobre el trabajo enajenado y la enajenación, inseparable de toda sociedad de clase explotadora, enuncia con acento rotundo la misión histórica del proletariado como la fuerza motriz y creadora de la nueva sociedad, rescatada de la enajenación del hombre.

De este periodo de París data la fraternal amistad y la inquebrantable colaboración de Marx y Engels, que se mantendrá a lo largo de sus vidas. Engels había afirmado ya, poderosamente, cuando ambos se encontraron en París, su personalidad como investigador social y como revolucionario del proletariado con dos trabajos fundamentales de su temprana juventud: "El esbozo de crítica de la economía política", publicado en los *Anales Franco-Alemanes*, y la gran obra sobre *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, fruto de su experiencia vivida en Manchester. Más de cuarenta años después, ya muerto Marx, evocando aquellos tiempos, escribiría Engels: "Marx se había afirmado ya en su convicción de que la política y su historia debían explicarse partiendo de las relaciones económicas, y no a la inversa... Había desarrollado ya, en rasgos generales, su concepción materialista de la historia." Engels, como él mismo nos dice, había llegado, por su cuenta, en Inglaterra, a parecidas conclusiones. Y, al reunirse de nuevo en Bruselas, en 1845, añade Engels, en estas páginas de sus recuerdos, fue así como, "totalmente identificados en todos los campos teóricos", nos dispusimos a "elaborar en detalle la nueva concepción en las más diversas direcciones".

Fruto de esta colaboración e identidad de ideas fueron dos importantes libros de los años 45 y 46, *La sagrada familia* y *La ideología alemana*, cuya redacción corrió, sin embargo, casi exclusivamente, a cargo de Marx, ambos escritos en Bruselas, a donde Marx hubo de trasladarse, expulsado, a instancias de Prusia, de Francia por orden de Guizot. En el primero, bajo un ropaje irónico y mordaz, se hace una crítica demoledora de los hegelianos "de izquierda" de Berlín y sus adláteres, con quienes Marx había tenido ciertos puntos de contacto en otro tiempo y que creían transformar el mundo a través de la categoría de la "autoconciencia" y por la virtud milagrosa, olímpica, de sus ideas. En la parte sustancial del segundo, se desarrolla la crítica anterior y se hace un profundo análisis crítico de la filosofía de Feuerbach, cuyas doctrinas habían ayudado a Marx y Engels a remontarse sobre sus concepciones idealistas iniciales, pero que se había quedado a medio camino,

incapaz de asimilar la dialéctica hegeliana para enriquecer con ella su materialismo, que, por lo demás, no trascendía del mundo de la naturaleza para proyectarse sobre la historia y la sociedad. Ocupa la mayor parte del primer tomo de esta obra, dividida en dos volúmenes, un sarcástico estudio sobre el libro de Max Stirner, "El único y su propiedad", una especie de evangelio filosófico del anarquismo. El segundo tomo clava en la picota a los "profetas" del socialismo alemán, el socialismo "verdadero", a través de figuras hoy totalmente eclipsadas, como Grün y Holstein.

En el prólogo a su obra *Contribución a la crítica de la economía política*, fechado en 1859, hace el propio Marx, en palabras muy concisas, el balance de sus trabajos, a partir de "la revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho, cuya introducción apareció en 1844, en los *Anales Franco-Alemanes* de París". "Mi investigación —dice aquí Marx, resumiendo con mucha fuerza la esencia de su pensamiento— desembocaba en el resultado de que ni las relaciones jurídicas ni las formas de Estado pueden explicarse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican en las relaciones materiales de vida, cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII bajo el nombre de 'sociedad civil', y de que la anatomía de la sociedad civil debe buscarse en la economía política." Y viene en seguida la clásica síntesis de su concepción de la historia y de la sociedad, establecida ya sobre sus fundamentos permanentes, lo que Marx llama, en términos muy sencillos, "el hilo conductor" que habría de guiarlo invariablemente en sus estudios:

"En la producción material de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones de producción, necesarias e independientes de su voluntad, que corresponden a determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma ... la base real de la sociedad, sobre la que se erige una supraestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política y espiritual. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, su ser social el que determina su conciencia." Cuando, "las fuerzas materiales de la sociedad" entran en una contradicción irreductible con las relaciones de producción, o, "dicho en términos jurídicos, con las relaciones de propiedad", cuando éstas "se convierten de formas de desarrollo en trabas", "sobreviene una época de revolución social". No hay que confundir las relaciones económicas de producción con "las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, ideológicas, en que los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo ventilan". "No podemos juzgar a un individuo por lo que él piense de sí mismo" "ni podemos tampoco juzgar una época de revolución por su conciencia", sino que "debemos explicarnos esta conciencia a base de las contradicciones de la vida material, del conflicto

existente entre las fuerzas sociales productivas y las relaciones de producción".

Lo que no es rebajar el papel de la conciencia en la vida y en la historia, su función histórica, en ciertas condiciones determinantes, sino explicar cómo y por qué surgen la conciencia, las ideas y a qué intereses de clase sirven éstas. Resulta ridículo querer presentar como negadora de la conciencia y la acción de los hombres a la concepción del mundo que se propone como suprema aspiración ser la conciencia de clase, la conciencia histórica del proletariado, para que éste pueda cumplir la misión que la historia le asigna. Ese "espíritu" que los detractores del marxismo achacan a éste es, como dice el *Fausto* de Goethe, "el tuyo, no el mío", el de "ellos": nada tiene que ver con la concepción de Marx.

La miseria de la filosofía, respuesta a *La filosofía de la miseria* de Proudhon, escrita ya en 1847, es una profunda y brillante polémica contra el ideólogo francés del socialismo pequeñoburgués, artesanal, en que Marx se revela ya como un altísimo conocedor de los problemas de la economía y como un crítico agudo y certero de los conceptos de la economía tradicional. Pocos meses después, Marx y Engels, tomando como base un proyecto del primero, darán a las prensas, en vísperas de la revolución del 48 y como bandera del proletariado en esta revolución, el documento más memorable del socialismo científico y uno de los escritos más descollantes en la historia de las doctrinas políticas y sociales: el *Manifiesto del partido comunista*.

La revolución de 1848 llena, en su desarrollo y en proyecciones posteriores, un importantísimo periodo en la vida de Marx y Engels. En ella están presentes, dentro de su país, no sólo su palabra y su pluma, sino también su acción. A partir de este momento, Marx, hasta el fin de su vida, no será sólo el teórico y maestro de los trabajadores del mundo, sino, al mismo tiempo, el dirigente y guía de su partido y el batallador más consecuente de sus combates. La unión de teoría y práctica, con la primacía de la segunda sobre la primera, que es uno de los pivotes de su doctrina, encuentra también en su conducta un ejemplo excepcional.

Es tópico en ciertos autores hablar de la "tragedia de la vida de Marx", nacido y equipado como pocos para ser un hombre de ciencia, pero que, absorbido por la lucha revolucionaria y el movimiento obrero, sólo pudo dedicar escasos años de su vida al estudio y a la investigación. Como si las tareas de la revolución hubieran matado o amputado, en Marx, a ese hombre nacido para los destinos de la ciencia. Es cierto que Marx, irritado, enfermo, acosado por la pobreza, condenado a escribir multitud de artículos periodísticos para poder vivir, añoraba a veces el sosiego de su cuarto de estudio y las condiciones para dar cima a una obra de enormes dimensiones, esbozada en sus rasgos generales, y sólo en pequeña parte realizada. Pero, a pesar de todo, creo que aquella apreciación revela cierto desconocimiento de lo que en realidad fueron la vida y los afanes, la grandeza y la gloria de este hombre excepcional. Pensa-

miento y acción formaron siempre en él una unidad indiscernible. Cuando actuaba como dirigente del movimiento obrero, cuando tomaba parte en las batallas de clase, como combatiente de vanguardia o cuando dirigía la Internacional, reivindicaba en escritos inmortales las luchas del proletariado y de los pueblos; su palabra y su acción estaban siempre firmemente enraizados en su teoría y la hacían germinar. Y cuando se encerraba en su despacho, relativamente —sólo muy relativamente— ajeno a las turbulencias de la calle, éstas resonaban en su mente y guiaban su pluma. También investigando o escribiendo era un combatiente. Cuando estampó la última línea de *El capital* para entregarlo a la imprenta, expresó ante alguien su satisfacción por poder lanzar aquel proyectil a la cabeza de los explotadores.

Engels dice, en sus palabras ante la tumba de Marx, después de señalar los perdurables descubrimientos científicos de su gran amigo, que en Marx "el hombre de ciencia no era ni la mitad del hombre". Yo creo que en Marx el revolucionario y el hombre de ciencia eran el hombre entero y el hombre cabal. Y el propio Engels añade, a renglón seguido, que "la ciencia era, para él, una fuerza motriz de la historia, una fuerza revolucionaria". Lo que algunos, superficialmente, ven como antinomia entre el espíritu de partido o de clase y el carácter riguroso y objetivo de la ciencia, no lo es, evidentemente, para quien penetra en el profundo sentido dialéctico de la verdad y sepa mantenerse fiel a la enseñanza de Marx: el de que la verdad sólo se conquista cuando es realizada.

Marx y Engels proyectan sus investigaciones sobre los más diversos campos. Iluminan e impulsan, con su nuevo modo de abordar las cosas, los problemas más diferentes. Junto a los grandes estudios de economía política, de filosofía, de historia, de política y táctica del movimiento obrero, encontramos en sus páginas trabajos, breves o extensos, llenos todos ellos de ideas profundas y de sugestiones riquísimas, sobre los temas más variados: ciencia militar, filología, jurisprudencia, literatura y arte, matemáticas, ciencias fisico-químicas y biológicas, técnica, agronomía, medicina, antropología, etnología, prehistoria. Difícil será encontrar en otro pensador una universalidad tal de intereses y conocimientos. Todos ellos abordados, además, con una profunda unidad de concepción. Integrando siempre lo particular con lo universal. Apoyándose escrupulosamente en hechos para llegar a conclusiones, enfocando siempre los hechos a la luz de las categorías generales, basadas en los hechos mismos.

La división del trabajo, la especialización, resorte de progreso en la historia, era, sin embargo, tal como Marx la explica, una tara de la sociedad de clase, amputadora del hombre. La tendencia a la integración, a la unificación universal —naturaleza y sociedad, trabajo y estudio, lo material y lo espiritual— es uno de los rasgos fundamentales de su concepción del mundo. Y de ello todos sus trabajos son un ejemplo descollante. No hay en Marx, en su obra, compartimientos estancos. Resultaría, no ya difícil, sino esencialmente contradictorio con su doctrina, separar en él al economista del historiador, aislar al filósofo del

sociólogo, deslindar en su obra al investigador teórico del político práctico, tratar de parcelar sus estudios, como tantas veces se hace, en torno a temas filosóficos, históricos, políticos, etc. Estas clasificaciones convencionales entrañan ya una negación de la esencia misma de la concepción de Marx.

Y la misma integración universal en una unidad superior se advierte en lo que se refiere a la temática de los diversos pueblos y movimientos nacionales estudiados por Marx. La fisonomía de cada nación, profundamente investigada en sus características peculiares, en su trayectoria histórica, en sus rasgos nacionales irrenunciables, aparece inseparablemente unida a las demás por las leyes universales de la historia, ante la que los grandes problemas comunes a los hombres, a los pueblos y a las clases abren siempre un horizonte mundial. El respeto escrupuloso a los derechos y a los intereses de cada nación es, en la concepción de Marx, inseparable de una visión internacionalista, que nada tiene que ver con el llamado cosmopolitismo, pues no niega ni disuelve el ser de cada pueblo en una amalgama supranacional, sino que, por el contrario, impulsa las luchas de cada país con las experiencias valederas y la solidaridad de los demás.

Muchos de los trabajos de Marx que recogeremos en esta edición —por ejemplo, el libro sobre *La revolución española*— son ejemplo permanente de esta sensibilidad apasionada y certera de Marx para recoger en los momentos culminantes de la lucha de cada pueblo las enseñanzas orientadoras para el resto de la humanidad. Y algunas de estas páginas, como las escritas a raíz de la Comuna de París o de las heroicas Jornadas de Junio han quedado para siempre en la historia como un monumento literario, humano y combativo de solidaridad con quienes, en momentos decisivos, están en la primera línea de batalla, peleando por el futuro. En estos momentos de apogeo de la lucha, Marx revelaba su grandeza gigantesca de espíritu. Sin caer jamás en la estrechez sectaria, pero sin olvidar tampoco el deber crítico obligado en todo análisis histórico, sabía oponer, remontándose a alturas de una gran emoción, el tributo al heroísmo de los combatientes a los criterios doctrinales. Aunque con ello, como en el caso de la Comuna de París, tuviera que poner en peligro muchas de las posiciones ya conseguidas en la organización y desafiar las furias, tan temibles siempre, en todos los movimientos, de los amantes del sosiego.

Muchos de los trabajos agrupados en el volumen "Miradas sobre el mundo" despliegan ante nosotros un riquísimo panorama del conocimiento tan sagaz que Marx poseía de los principales países y movimientos nacionales de la Europa de su tiempo, de sus luchas y revoluciones, de su historia nacional. Y de la clara visión del entrelazamiento de todos estos problemas con los objetivos de la revolución proletaria mundial.

Ninguno de los pueblos que, en su tiempo, por unas razones o por otras, afirmaron su presencia militante en la escena internacional o dejaron su huella profunda en la historia del mundo, están ausentes de estas páginas. Todos los pueblos, grandes o pequeños, fuertes o débiles, eran,

para Marx, protagonistas en la marcha de la humanidad. Y la articulación de sus intereses bajo el signo de la lucha de clases, común a todos ellos, encontró su expresión en una de las más grandiosas realizaciones de Marx: la que luego se llamaría Primera Internacional, la Asociación Internacional de los Trabajadores, en la gloriosa etapa asociada al nombre de Marx. Los documentos, discursos, manifiestos y trabajos más importantes de esta época ocuparán otro de los volúmenes de nuestra colección.

Los profundos enjuiciamientos históricos, políticos e ideológicos, teóricos y tácticos acerca de los países sobre los que se proyecta la luz de su análisis representan una preciosa orientación, en parte todavía válida hoy, en parte condicionada por las circunstancias de su tiempo, para la lucha de esos pueblos o una aportación valiosísima al estudio de su historia, enfocada con los criterios del marxismo: Inglaterra, Francia, España, Italia, Rusia y los países eslavos, los Estados Unidos; todos los países europeos, en suma, con miradas, a veces muy perspicaces en ocasiones desconcertantes, sobre algún país latinoamericano. De pocos pensadores revolucionarios podría decirse, como de Marx y Engels, que su patria, por el conocimiento de los problemas de los pueblos y su compenetración con las luchas de éstos, era el mundo.

Pero ello no era obstáculo, antes al contrario, para que los dos grandes pensadores y dirigentes revolucionarios alemanes se sintieran estrechamente vinculados, en todas las etapas de su vida de lucha, con el pueblo alemán al que, por su sangre, pertenecían, y con su movimiento obrero. Jamás fue ajeno a ellos el auténtico patriotismo, que es la entrega a la liberación del pueblo de que forma parte, en un profundo sentimiento nacional, inseparable del verdadero internacionalismo, ya que éste no flota nunca, como una entelequia, en el vacío de lo abstracto. Su primer documento político, impregnado de profundo sentido histórico, el *Manifiesto comunista*, es la fundamentación de un programa desplegado como bandera de lucha para los comunistas alemanes, en la inminente revolución de 1848. Cuando ésta estalló, Marx y Engels lucharon en primera línea, ardorosamente —Marx con la pluma y Engels, con la pluma, la palabra y las armas— por la unificación nacional de Alemania y por la transformación democrática de su país.

Su artículos en la *Gaceta Renana*, primero, y después en la *Nueva Gaceta Renana*, continuadora de la obra memorable de aquélla —muchos de los cuales recogeremos aquí— y tantos documentos más de aquellos años, son la demostración más palmaria de que la idea de la unidad nacional y la imperiosa necesidad de imprimir a Alemania un desarrollo democrático no ha tenido nunca mejores defensores, en la teoría y en la acción, que los hombres que han sentado los fundamentos de la ciencia del socialismo. Y de haberse, seguido el camino por ellos trazado se habrían evitado tremendas hecatombes para Alemania y para el mundo.

Socialismo y nación se condicionan mutuamente, abriendo a las naciones la perspectiva luminosa de una humanidad sin fronteras. El pro-

nunciamiento, tan malévolamente denostado, pero tan certero, de que "los trabajadores no tienen patria" sólo quiere decir que la patria de los trabajadores conscientes no es la mentida "patria" que encubren las fuerzas de la explotación y manda a los trabajadores a morir por los intereses de los grandes monopolios capitalistas, sino la verdadera patria del pueblo liberado, fraternalmente unido a los destinos del mundo.

Nada más ajeno al auténtico socialismo, tal como Marx y Engels lo enseñan, que el bochornoso nacionalismo chovinista, una de las lacras más ponzoñosas de la humanidad. Desgraciadamente, las realidades de hoy demuestran que este veneno puede seguir emponzoñando hasta los sistemas que, por definición, parecía que debían ser inmunes a ese morbo. Los conflictos y las pugnas de esta naturaleza, que hoy ensombrecen el horizonte internacional, habrían sido inconcebibles para los fundadores del marxismo.

Marx y Engels, sin perder nunca de vista los intereses generales de los trabajadores del mundo, cuya unión es el grito inextinguible lanzado por ellos en 1847, mantenido en pie a lo largo de toda su vida y vigente todavía hoy, fueron siempre los mejores amigos y consejeros del movimiento obrero alemán. Jamás dejaron de orientarlo y alentarlo, de aportarle la ayuda más valiosa, que es la de la crítica basada en los principios. Y la Alemania revolucionaria, la Alemania de las grandes tradiciones de lucha por la libertad y la cultura liberadora, se enorgullece de contar entre los mejores hijos de su pueblo a los fundadores del socialismo científico. No en vano Marx, al ser fundada la Internacional de los Trabajadores, en 1864, ocupó en ella, por derecho propio, el puesto de secretario para los asuntos alemanes y trabajó sin descanso, en cartas, documentos, artículos, congresos y reuniones, junto a los dirigentes del partido marxista de su país.

Una de las facetas más importantes de la actividad de Marx y Engels, que ha dejado una huella indeleble en sus escritos y que ha dado vida a obras suyas fundamentales, es la batalla tesonera contra todas las corrientes y actuaciones deformadoras de la doctrina de la liberación. En ella se defienden y, al mismo tiempo, se profundizan y se esclarecen los fundamentos de su concepción. Si la teoría es, para ellos, la luz que ilumina los caminos de la práctica, el arma de la lucha forjada en la práctica misma, es obligado que esa teoría se mantenga indemne, que esa arma no se melle, para que a la hora de la acción cumpla su cometido. Toda su obra es, desde el primer día, una brega incesante por la pureza e integridad de los fundamentos ideológicos que aseguran la victoria sobre el estancamiento y la regresión, contra todos los intentos, deliberados o no, de corrupción o tergiversación de los principios irrenunciables. Lucha, primero, contra los engreídos neohegelianos, que, de espaldas a la realidad, pretendían soberbiamente dictar al mundo sus olímpicas ideas: *La sagrada familia*, la *Ideología alemana*. Después, o paralelamente con ello, lucha contra Feuerbach, que en un determinado momento les había ayudado a ver claro, pero sin querer seguir adelante: *Tesis sobre Feuerbach*, de Marx, capítulo sobre Feuerbach de la

Ideología y Ludwig Feuerbach, de Engels. Lucha contra Proudhom, para quien la historia debía marchar hacia atrás, y no hacia adelante: *Miseria de la filosofía.* Lucha contra los reaccionarios paladines del socialismo "verdadero", del "socialismo" feudal y cristiano: apéndice al *Manifiesto comunista* y docenas de escritos más. Lucha por la unidad del partido y contra sus desviaciones irresponsables: *Circular contra Kriege,* contra los escisionistas de la Liga de los Comunistas y de la Internacional. Lucha contra los profesores confusionistas que llevaban al partido obrero las ensaladas filosóficas del positivismo, el neokantismo y otras filosofías enturbiadoras de la conciencia combativa: *Anti-Dühring.* La lucha enconada contra el bacuninismo en la Primera Internacional, que habría de emponzoñar y entorpecer tan desastrosamente los movimientos proletarios de algunos países: *Las supuestas escisiones en la Internacional, Los bakuninistas en acción* y tantos otros documentos de este periodo. Lucha contra las corrientes del oportunismo y el reformismo, que aglutinadas más tarde bajo el signo del revisionismo, tratan de matar la raíz revolucionaria del marxismo, haciendo de él una doctrina apta para los gobiernos de la clase explotadora; lucha contra Lassalle, contra Schweitzer y tantos más: *Crítica del programa de Gotha,* y así sucesivamente.

En todos estos trabajos, la crítica certera, razonada, incisiva, demoledora. Pero, junto a ella y en contraste con ella, la exposición positiva de los fundamentos, iluminada siempre con las lecciones de la historia y la apelación a las realidades vivas.

La concepción materialista de la historia exigía, para darle una inconmovible fundamentación, investigar los fundamentos económicos de la vida histórica de los pueblos. Y exigía, sobre todo, una investigación profunda de los fundamentos históricos de la sociedad capitalista. Desde los *Manuscritos de 1844* en adelante —pasando por sus conferencias sobre *Trabajo asalariado y capital* y *Salario, precio y ganancia*—, éste será, en rigor, el tema central de las preocupaciones de Marx, al que dedicó largos y agotadores años de estudio, sin llegar a redactar, en definitiva, más que el avance de su *Contribución a la crítica de la economía política* y el tomo primero de *El capital.* Miles de páginas abocetadas, apuntes, notas, borradores, esquemas para desarrollar, quedaron entre sus papeles inéditos. De ellos salieron, aparte de los citados *Manuscritos,* los tomos II y III de *El capital,* redactados por Engels, y los tres volúmenes de las *Teorías sobre la plusvalía,* obra concebida para llegar a ser el tomo IV de *El capital* y que Kautsky preparó para la imprenta, con una libertad tan desmedida y arbitraria de manipulación, que la edición amañada por él ha tenido que ser retirada de la circulación ya totalmente rehecha, sobre los textos de Marx, por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú.

Los trabajos económicos de Marx, eje y cuerpo básico de toda su obra, como corresponde a su concepción de la historia, han revolucionado la ciencia económica como ciencia profundamente social. Han colocado en el centro de ella, como lo está en la realidad misma, la teoría de la explotación y de la lucha de clases, cimentada sobre el genial descubrimiento de la plusvalía. Han sentado las verdaderas bases

para una teoría certera del trabajo, con puntualizaciones profundísimas como las que giran en torno a la división entre trabajo abstracto y trabajo concreto, trabajo necesario y plustrabajo, etc. Han iluminado con riquísimos resplandores la historia del capitalismo, en capítulos tan reveladores como el de la acumulación originaria del capital y el nacimiento del proletariado. Han aportado elementos valiosísimos, imprescindibles para la periodización histórica de las sociedades de explotación. Han puesto de manifiesto, con documentación difícilmente refutable, las leyes históricas, objetivas, que rigen el desarrollo del capitalismo. Y han fomulado científicamente, sobre todo, como conclusión de todo ello, la ley de la "expropiación de los expropiadores".

La edición, en 1939, de los *Grundrisse* o *Lineamientos fundamentales para una crítica de la economía política* por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú ha venido a enriquecer la bibliografía marxista con una obra por muchos conceptos insustituible, que, aunque dejada por su autoı en estado informe, no debe faltar en una edición de las obras fundamentales de Marx. Trataremos de incorporarla a nuestra colección, en versión directa y escrupulosa, pese a las ímprobas dificultades que plantea su traducción.

Los estudios actuales del marxismo, por su volumen, por su contenido y su propósito, han cambiado profundamente en los últimos años. Ya no es posible trabajar hoy, en este campo, como en el pasado, con unas cuantas obras de Marx y Engels, las usuales, para alimentar las tesis consagradas, dentro de horizontes muy circunscritos. Desde 1932 acá se han descubierto y editado —y hay que destacar en esta labor los nombres de los investigadores soviéticos Riazanov y Adoratski— nuevos trabajos importantísimos del Marx juvenil (*La ideología alemana* en su texto íntegro y los *Manuscritos de 1844*, para citar sólo los más importantes) o del Marx maduro (los *Grundrisse,* sobre todo), que plantean un cúmulo de problemas nuevos y abren horizontes ilimitados a la investigación marxista y en torno a Marx. Por otra parte, la aparición de una serie de Estados de nueva estructura social, desde la Revolución de Octubre acá, ha hecho crecer extraordinariamente el campo de estos estudios, los ha colocado, con diversas miras, en el centro de la atención mundial y enriquece cada día el caudal copiosísimo de las publicaciones de marxismo.

En el mundo intelectual y político de hoy, no existen solamente el marxismo y el antimarxismo, que, a su modo, es también un homenaje al pensamiento de Marx y su fuerza de gravitación. Existe también lo que se ha dado en llamar la "marxología", la disciplina de los estudiosos de Marx y del marxismo "no comprometidos". Todo es útil, todo es admisible, a condición de no caer en el fraude y la superchería. Y no cabe duda de que la mejor manera de centrar los problemas y ofrecer una brújula al navegante en medio de tanto embrollo es ofrecer al estudioso una colección lo más amplia posible de los textos de Marx y Engels. Ellos mejor que nadie tienen que decirnos cuál era el verdadero pensamiento de sus autores.

Pero los textos, en este caso, deben ser calibrados para encontrar en ellos la esencia viva, aplicable a los problemas de hoy. Los autores de estas obras no entregaban en ellas ninguna clase de credos para alimentar la fe de su escuela o manuales escolares para preparar a los discípulos en el estudio de una asignatura, sino su propia interpretación de los hechos sociales y, a la luz de ella, una herramienta de trabajo y un método para que otros, ante los problemas de su tiempo, puedan investigar o actuar, o ambas cosas a la vez. "El marxismo —dice Engels— no es un dogma, sino una guía para la acción." Y ya veíamos con cuánta sencillez habla Marx de lo que llama "el hilo conductor" de sus investigaciones. El marxismo no es, como creen algunos, una etiqueta para clasificar fenómenos históricos, como el botánico clasifica plantas o el entomólogo insectos, encubriendo con un nombre, muchas veces, la ausencia de argumentación. Conviene leer, a este propósito, algunas de las cartas de los últimos tiempos de Engels respecto a lo que es el materialismo histórico. Sobre todo, las dirigidas a Schmidt, Bloch y Starkenburg.

Se dice que hay muchos "marxismos". A mí me parece que hay solamente uno, que es el que descansa sobre los fundamentos establecidos por Marx. Pero el marxismo, que trata de captar —y ésa es su fuerza— la vida misma en toda su infinita complejidad y en su incesante cambio, no puede, en sus proyecciones, permanecer inmutable, porque forma parte de la realidad captada por él. El mundo ha cambiado mucho desde que Marx, el 14 de marzo de 1883, se quedó dormido para siempre junto a su mesa de trabajo. Y ha cambiado mucho, sobre todo, gracias a las fuerzas descubiertas por él y a las que su teoría infundió conciencia y combatividad.

Cuando, en los años cuarentas del siglo pasado, Marx y Engels proclamaron por vez primera, inequívocamente, la misión histórica universal del proletariado, esta clase social, de cuya acción brota la nueva teoría, daba apenas sus primeros pasos, medrosos y vacilantes, en la palestra histórica de la lucha de clases de los países más adelantados. En Inglaterra, el proletariado levantaba su bandera con el movimiento cartista. En Francia, daba señales patentes de vida con las sublevaciones de los tejedores de Lyon. En los Estados Unidos, anunciaba su alborear la acción de los llamados "reformadores sociales". En Alemania, saltaba al primer plano con la insurrección de los trabajadores textiles de Silesia, en 1844. Francia había presenciado las heroicas luchas de los obreros en las barricadas de julio. España, Italia y numerosos países más comenzaban a avanzar, todavía tímidamente, por el camino del obrero societario. En los países de la América latina, el movimiento obrero no había salido aún de la primera infancia.

Los socialistas utópicos (Owen, Fourier, Saint-Simon, Cabet) veían en el proletariado simplemente una masa sufrida, inerte, atropellada. Invocaban una justicia inoperante; urdían fantásticos sistemas de reforma de la sociedad y dirigían patéticos consejos al espíritu de generosidad de los ricos para la implantación de sistemas sociales nacidos de su especulación orientados hacia el socialismo, que emancipasen al proleta-

riado y volcasen la dicha sobre la humanidad. Las bibliotecas se enriquecían con nuevos libros generosos, pero las cosas continuaban, en su sombría realidad, igual que antes. Muchos siglos de inspiradas ideas demostraban que el motor de la historia no se cifra en los principios formulados por los sabios ni en los ideales proclamados por los redentores.

El utópico comunismo obrero, plasmado en las ideas de algunos representantes admirables de las masas trabajadoras —los cabetistas franceses, por ejemplo, o los militantes de la Liga de los Justos, en Alemania, cuyo principal teórico era Wilhelm Weitling— se orientaban ya hacia la organización y la lucha de los obreros con el socialismo como meta. El comunismo se vislumbraba como el ideal de la nueva sociedad. Pero las ilusiones utópicas de este socialismo condenaban la lucha de clases a la esterilidad. Y la organización se hallaba maniatada por la trama de las sectas y conspiraciones tradicionales, reducidas —según el esquema del blanquismo— a pequeños grupos conspirativos, audaces, heroicos, pero aislados de las grandes masas. Era todavía, en realidad, la prehistoria del movimiento obrero.

La historia de este movimiento es, desde 1848, una historia ascendente, que abarca a todos los grandes países del mundo. Las acciones de lucha de esta clase imprimen su sello a la historia contemporánea. En 1890, muerto ya Marx, escribía Engels: "Cuando, hace cuarenta años, lanzamos al mundo estas palabras —'¡Proletarios de todos los países, uníos!'—, fueron muy pocas las voces que contestaron. El 28 de septiembre de 1864, los representantes obreros de la mayoría de los países del occidente de Europa se reunían para crear la Asociación Internacional de Trabajadores, de tan glorioso recuerdo... Y hoy, Primero de Mayo de 1890, el proletariado europeo y americano pasa revista, por vez primera, a sus contingentes puestos en pie de guerra como un ejército homogéneo, unido bajo una sola bandera y concentrado en un objetivo."

Diecisiete años más tarde, en octubre de 1917, bajo la guía del más preclaro continuador de Marx, Lenin, batallador incansable a lo largo de su vida por los principios del marxismo, el socialismo triunfaba en Rusia. Y hoy una tercera parte del planeta ha instaurado una sociedad que proclama a Marx como su maestro.

Aunque las cosas no hayan venido siempre por los derroteros que ellos anunciaron —y las razones de que así fuera deben buscarse en sus propias obras—, nadie podrá poner en duda que Marx y Engels, partiendo de realidades caducas, fueron grandes constructores de realidades nuevas, fundadores, en el cosmos de lo social, de un mundo nuevo. Porque supieron desentrañarlo de la realidad misma y hacer marchar al combate a las fuerzas llamadas a crearlo.

El marxismo, como doctrina nacida para ser realizada, y no para ser adorada en los altares, como un cuerpo de ideas que brotan de la vida misma que aspiran a transformar y de la que son inseparables, tiene que mantenerse en todo momento atento a la realidad de la que las

ideas nacen y sobre la que se proyectan, a las condiciones históricas y actuales de vida de cada país dentro de la condicionalidad del mundo y de la época, a las características de cada pueblo. Las obras de Marx y Engels son, ante estos problemas de interés tan actual, una fuente inagotable de enseñanza. Para Marx y Engels, el paso del capitalismo al socialismo no es un cambio repentino de decoración. Es un largo y duro proceso histórico, que puede revestir muy diversas modalidades y seguir diferentes caminos, según las realidades históricas y nacionales, económicas y culturales de cada país. Pero, bajo una u otra forma —ésta creemos que es la enseñanza permanente de Marx— requiere siempre la concentración de los medios fundamentales de producción, del gran potencial productivo del país, en manos de los trabajadores. Y, además, una trayectoria cultural y política rápida proyectada hacia la clara perspectiva de una sociedad basada en la libre determinación, en que las armas de la represión cedan el puesto a las armas del convencimiento, de la auténtica democracia interna, para que la verdadera libertad del hombre, nacida de la igualdad de condiciones sociales y del florecimiento de la cultura para todos, haga posible la supresión de toda coacción externa y la consecución de lo que, para Marx y Engels, es la meta más alta de la humanidad: una sociedad de hombres plenamente libres, plenamente dueños de su destino sobre la tierra.

Creemos que una edición como ésta de las *Obras fundamentales de Marx y Engels* en lengua española respondía a una apremiante necesidad. Numerosas obras de los fundadores del socialismo científico circulaban en nuestra lengua desde fines del siglo pasado. En las décadas del veinte y el treinta del actual, la bibliografía marxista fue enriqueciéndose considerablemente, en los países de nuestro idioma, al calor de los acontecimientos políticos y sociales de nuestro tiempo, que han propiciado el estudio y la difusión del marxismo en el mundo entero. Como apéndice a nuestra edición, nos proponemos publicar, con los datos de que disponemos, un estudio sobre la difusión de las obras de Marx y Engels en los países de lengua española que sea, a la vez que un homenaje merecido a los nombres más destacados en esta labor, un antecedente y una valoración obligados sobre la labor que acometemos, bajo los auspicios del Fondo de Cultura Económica, con esta publicación, que viene a cubrir, a nuestro juicio, una sensible necesidad.

La valiosa edición de las *Obras escogidas* de Marx y Engels en tres volúmenes, publicada y numerosas veces reimpresa por las "Ediciones en lenguas extranjeras" de Moscú, a partir del año 1948 bajo la dirección del Instituto Marx-Engels-Lenin de aquella capital (editorial de literatura política del Estado) constituye, sin duda alguna, un elemento de estudio y de trabajo fundamental y ha realizado una labor importantísima en el conocimiento y la difusión del marxismo en lengua española. Ediciones de esta naturaleza, por sus características y su asequibilidad económica, seguirán cumpliendo su cometido por mucho

tiempo. Pero el carácter necesariamente restringido que imponen en la selección de los textos, por su propia naturaleza, obligan a los editores a limitarse a las obras y los trabajos estrictamente indispensables y no responden, evidentemente, a las apetencias de un público cada vez más extenso, a quien debe ofrecerse la posibilidad de conocer y consultar, en su propia lengua, una parte mayor de la ingente obra escrita de Marx y Engels, en los aspectos fundamentales de su temática filosófica, histórica, económica, política y social. Y este es el propósito de la edición que ahora emprendemos. En espera de que llegue, tal vez no tarde mucho el día en que el lector español pueda disponer, como sus autores lo merecen y como la importancia de la obra misma y las exigencias del momento actual lo demandan, una edición de las obras completas de Marx y Engels, acometida, cuando la hora suene, con las garantías, los medios de trabajo y la organización que una empresa de tanta responsabilidad requiere.

Entre tanto, entendemos que una edición tan amplia como la que iniciamos contribuirá poderosamente a difundir entre muchos lectores, a base de sus fuentes originales más importantes, una doctrina que, por muchas razones, ocupa hoy, con las más diversas proyecciones, un plano muy relevante de la atención pública.

La necesidad de recoger, a base de diferentes criterios de selección, las obras de Marx fue sentida ya en vida del mismo autor. El primer intento de esta naturaleza fue el emprendido por Hermann Becker, miembro en su tiempo de la Liga de los Comunistas y más tarde alcalde nacional-liberal de la ciudad de Colonia, quien, con el asentimiento de Marx, trató de reunir en dos volúmenes los escritos publicados por éste en diversos periódicos y revistas de 1842 a 1850. Sólo la primera entrega del volumen primero llegó a ver la luz, en un reducido número de ejemplares, con algunos trabajos de las *Anekdota* y de la *Gaceta Renana*.

Después de publicarse *El capital*, en 1867, Engels anunció el propósito de editar las obras completas de Marx, sin que, por diversas razones, pudiera llegar a ponerlo en práctica. Al derogarse las leyes de represión contra el socialismo dictadas en Alemania por Bismarck, volvió a ponerse sobre el tapete la idea de reunir en una edición de conjunto las obras de Marx, aparecidas en publicaciones sueltas. Pero a Engels, absorbido a la sazón por la preparación para la imprenta de los tomos II y III de *El capital*, que su autor no había podido redactar para su publicación, no le fue dado entregarse personalmente a esta tarea. La reunión de los trabajos de Marx, con vistas a su publicación, corrió a cargo de Franz Mehering, fundador de la socialdemocracia alemana, más tarde cofundador del partido comunista de Alemania, destacado dirigente de la Liga Espartaco con Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo y una de las más altas personalidades intelectuales del socialismo alemán. A la muerte de Engels, Mehring recibió del partido socialdemócrata el encargo de dirigir la edición de las obras de los dos fundadores del socialismo científico. Pero sólo llegó a publicar tres volúmenes, que agrupan,

y no en su totalidad, los escritos de la primera época de Marx y Engels (1841-1850).

La labor realizada por Mehring, profundo conocedor de la historia de Alemania y del socialismo alemán, es verdaderamente memorable en los anales del marxismo. En sus excelentes comentarios a esta edición se extraen de las más diversas fuentes importantísimos materiales para la biografía de Marx y Engels. Mehring supo llevar a cabo con gran maestría su propósito fundamental, anunciado por él mismo en estas palabras: "reconstruir el medio histórico en que Marx y Engels habían vivido y actuado, conjurar la tónica y el colorido de la época en que fueron escritas las obras" por él editadas.

Algunas de las obras hoy fundamentales de la primera época de Marx y Engels (tales como el texto completo de *La ideología alemana y los Manuscritos económico-filosóficos de 1844*) no habían sido todavía localizados entre los papeles de Marx, cuando Mehring emprendió su edición. Esta sola circunstancia, no imputable a Mehring, priva a su edición de una gran parte de su valor, aunque nadie puede disputarle el gran mérito de haber sido el primer intento serio de una edición de conjunto de los escritos de Marx y Engels.

En 1917 se publicó en la Editorial J. H. W. Dietz, de Stuttgart, bajo los cuidados de Eleanor Aveling, la hija de Marx, una edición en dos volúmenes de los trabajos de Marx en lengua inglesa.

Una edición seria, documental y crítica de las obras completas de Marx y Engels, por los medios materiales e intelectuales requeridos para semejante empresa, no podía fácilmente ser abordada con recursos privados. Fue diez años después del triunfo de la Revolución de Octubre, cuando el gobierno socialista de la URSS encomendó al destacado investigador marxista soviético D. Riazanov la magnífica edición conocida bajo la sigla alemana de MEGA (Marx-Engels, *Gesamtausgabe*, "edición histórico-crítica"), cuyo primer volumen vio la luz en 1927 (Marx-Engels-Archiv, Verlagsgessellschaft, Frankfurt a.M.).

Desgraciadamente, de esta edición, dirigida por V. Adoratski a partir del tomo III, sólo llegaron a ver la luz ocho volúmenes, el último de los cuales (Berlín, 1929) recoge los artículos publicados por Marx en la *Gaceta Renana* del 1º de junio al 31 de diciembre de 1848.

La edición hasta ahora más completa de las obras de Marx y Engels en su lengua original es la patrocinada por el Instituto de marxismo-leninismo del partido socialista unitario de Alemania y que lleva el pie editorial de la Dietz Verlag, de Berlín: *Marx-Engels, Werke*. Esta edición (MEW) apareció en los años 1956 a 1968. Consta de 39 tomos y dos volúmenes complementarios en que se contienen algunos de los escritos de Marx y Engels hasta 1844.

Hemos tenido en cuenta, en algunos puntos, para los trabajos del periodo juvenil, la edición de S. Landshut (Karl Marx, *Die Frühschriften*, Kröner Verlag, Stuttgart, 1953) y la colección en siete volúmenes de H. J. Lieber y P. Furth, publicada por la editorial Cotta, de Stuttgart, 1962-1964, que se conoce con el nombre de "Studien-ausgabe".

Debemos mencionar también la conocida edición francesa de J. Molitor, publicada en París a partir de 1925 en más de cincuenta pequeños volúmenes. Aunque la traducción de algunos de sus textos sea defectuosa, esta edición, por su amplitud, representa una valiosa ayuda para los lectoreas de habla española que no tienen acceso al alemán.

En 1931 comenzamos nosotros a publicar en la editorial Cenit, de Madrid, la colección titulada "Biblioteca Carlos Marx", en la que sólo llegaron a aparecer tres títulos de Marx y Engels: el *Manifiesto comunista,* el *Anti-Dühring* y el primer tomo de *El capital,* dividido en dos volúmenes.

Y citaremos, por último, la edición de las obras económicas de Marx (Karl Marx, *Oeuvres, Economie*), publicada en la "Bibliothèque de la Pléiade", en traducción francesa, por Maximilien Rubel.

OBRAS FUNDAMENTALES DE MARX Y ENGELS

Esta edición constará de veintidós volúmenes y se ajustará al siguiente plan:

El tomo I recogerá los más importantes trabajos juveniles de Carlos Marx. El tomo II incluirá los escritos más destacados de la juventud de Federico Engels. En los tomos III y IV, bajo el título "Los grandes fundamentos", se recogerán las obras fundamentales de Marx y Engels, desde *La sagrada familia* y *La ideología alemana* hasta el *Manifiesto comunista*. El tomo V versará sobre *La Revolución de 1848*. Los tomos VI a XIV abarcarán los principales escritos económicos de Carlos Marx, con el siguiente contenido: tomos VI y VII *Grundrisse* o *Lineamientos fundamentales de la economía política*. Tomos VIII, IX y X: *El capital* (nueva versión totalmente refundida). Tomo XI: *Escritos económicos menores*. Tomos XII, XIII y XIV (ya publicados): *Teoría sobre la plusvalía* (tomo IV de *El capital*). Tomo XV: *La Internacional*. Tomo XVI: *El movimiento obrero*. Tomo XVII, de Federico Engels: *Anti-Düring y Dialéctica de la naturaleza*. XVIII y XIX: bajo el epígrafe de *Miradas sobre el mundo*, diversos estudios de Carlos Marx sobre diferentes países: Inglaterra, Francia, Italia, España, Rusia, México, China, la India y otros. XX a XXII estudios filosóficos, políticos, históricos y militares de Federico Engels.

Cada volumen llevará un Apéndice, en que se reproducirán documentos importantes relacionados con las obras incluidas en el tomo o con el periodo correspondiente de la vida de los autores.

En cada uno de los volúmenes, precedido de una Nota preliminar sobre su contenido, figurarán Notas explicativas sobre los puntos que requieren aclaración, Indice de libros y de publicaciones periódicas citadas, Indice alfabético de autores y materias e Indice general.

El tomo final contendrá una sinopsis biográfica de los autores.

NOTA PRELIMINAR AL TOMO I

Recogemos en este primer volumen de las *Obras* de Marx una amplia selección de sus trabajos hasta el año 1844.

El ejercicio de examen de bachillerato que lleva por título *Reflexiones de un joven al elegir profesión,* escrito en 1835, cuando Marx contaba diecisiete años, es característico del idealismo del adolescente. Se vislumbra ya en él, sin embargo, al hombre futuro, apasionadamente entregado "al bien de la humanidad".

En la *Carta al padre,* en que rinde a éste cuentas de la marcha de sus estudios en la universidad de Berlín. Se trata del único documento de la pluma de Marx que se ha conservado de sus años universitarios. Anteriores a él son el ejercicio anteriormente citado y unos trabajos escolares sobre el reinado de Augusto en la historia de Roma y otros ejercicios sobre el tema obligatorio de religión (MEGA, I), que no hemos recogido. La *Carta al padre* fue publicada por primera vez en 1897, en la *Neue Zeit,* la revista socialista de Berlín. Al presentarla al público, su hija Eleanor comentaba: "En ella, se nos revela al joven Marx en formación, al muchacho que anuncia ya al hombre del mañana." En este valioso documento autobiográfico, emotivo y de una gran intimidad, se dibujan ya con vigoroso trazo los profundos problemas intelectuales y humanos con que se debatía el Marx de la primera juventud, su interés apasionado por la poesía, por la filosofía, por la historia y su propia obra poética juvenil. Vemos ya a Marx, a través de esta carta tan reveladora, orientarse hacia la filosofía de Hegel, que más tarde fecundará y transformará, "poniéndola de pie", como dice Engels, desentrañando de ella la verdadera dialéctica revolucionaria.

La *tesis doctoral,* aprobada en 1941 por la universidad de Jena y que versó sobre la *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* es traducida y editada aquí a base del texto que se ha conservado, pues una parte de él se ha perdido. Como complemento a la tesis doctoral, recogemos el texto de los siete cuadernos del borrador sobre la filosofía posaristotélica, epicúrea, estoica y escéptica, escrito en el mismo periodo de la tesis. Marx abrigaba, al parecer, por aquel entonces, el propósito de publicar una obra extensa sobre estos problemas de la historia de la filosofía. Se destacan en estas páginas una serie de aspectos esenciales que guardan relación con la filosofía alemana después de Hegel. En aquel tiempo, aún no había roto Marx con el círculo de los llamados "hegelianos de izquierda". Era su preocupación común la lucha contra el reaccionario Estado prusiano por medio de la crítica de la religión y mediante la afirmación de la libertad de pensamiento. Su actitud crítica ante la filosofía de Hegel empieza ya a abrirse claramente paso en Marx. Pero la fundamental línea divisoria entre el materialismo y el idealismo no se perfila todavía aquí. Marx valora altamente las ideas de Epicuro como filósofo de la autoconcien-

cia y como uno de los grandes pensadores de la Ilustración griega. Pone de relieve el avance de este pensador sobre la filosofía atomista de Demócrito, más mecanicista que la de Epicuro. Y exalta, sobre todo, el gran pensamiento liberador de Epicuro y de su discípulo latino Lucrecio en la hazaña de emancipar al hombre del temor religioso, del miedo a los dioses. En estos trabajos juveniles se destaca ya la idea de la práctica, aunque concebida todavía, vagamente, como la actividad crítica de la autoconciencia filosófica, como una práctica teórica, en la lucha por la libertad y la razón.

En las *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik* ["Anécdota sobre la filosofía y la publicística alemanas contemporánea"], publicación que Arnold Ruge editaba en Suiza (número doble, 1843) vieron la luz los dos primeros trabajos de Marx que abren su carrera de publicista y que recogemos en esta edición: las "Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura" y el artículo titulado "Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach", ambos escritos en 1842. En el primero de ellos, Marx abre el fuego de la lucha contra la monarquía absoluta y sus ideólogos, en Alemania. Se manifiesta claramente aquí su inequívoca posición revolucionario-democrática. El segundo artículo acusa la profunda impresión que a Marx le produjera *La esencia del cristianismo* de Feuerbach, publicada en 1841. Bajo la influencia de Feuerbach y partiendo de sus firmes posiciones revolucionario-democráticas, Marx comienza a desprenderse del idealismo hegeliano y a orientarse hacia el materialismo.

Fue en las columnas de la *Rhenische Zeitung für Politik, Handel und Industrie* ["Gaceta Renana, periódico de política, comercio e industria"], publicado en Colonia en abril de 1842 a marzo de 1843, donde Marx llevó adelante, enérgica y consecuentemente, la lucha iniciada contra la reacción en torno a problemas políticos concretos. En los artículos de la *Gaceta Renana*, dirigidos todos ellos contra la opresión espiritual, política y social imperante en su país, se opera en Marx el paso decidido "del idealismo al materialismo y del democratismo revolucionario al comunismo" (Lenin). Bajo la dirección de Marx, este periódico, fundado por elementos de la burguesía renana liberal como plataforma de oposición contra el absolutismo prusiano y de la que Marx fue nombrado redactor-jefe en octubre del 42, se convirtió en tribuna de difusión de las ideas progresistas. Hasta que Marx se vio obligado a dimitir su puesto en el periódico como protesta contra la censura, pero sin lograr con ello salvarlo de la draconiana prohibición.

Bajo la férula de la censura, supo Marx, sin embargo, en estos artículos de la *Gaceta Renana* (la mayoría de los cuales figuran en este volumen) dar brillante y revolucionaria expresión a sus ideas. Al mismo tiempo, luchaba contra las olímpicas y disparatadas tendencias de los intelectuales llamados "los Libres" de Berlín, marginados de la lucha política decisiva en aquellos días. Acerca de estas diferencias de criterio fundamentales de que Marx habla en su artículo sobre Herwegh y Ruge, recogemos en el Apéndice varias cartas de gran interés. En estos tra-

bajos periodísticos, Marx concentra sus certeros disparos contra la acción reaccionaria de la aristocracia feudal y los grandes terratenientes. Comienza a abrirse paso aquí la clara comprensión de la estructura de clases de la sociedad. Las posiciones de Marx en defensa de la libertad de prensa, de los derechos democráticos y de la emancipación política del pueblo, su reivindicación de los intereses de los oprimidos, son verdaderamente ejemplares y de valor perdurable.

El encuentro con los intereses y las realidades materiales hace que Marx vuelva los ojos "de la mera política a las condiciones económicas y se oriente hacia el socialismo", como él mismo dice en carta a Engels. Pero, como precisaría muchos años más tarde (en 1877) en carta a Sorge, esta "base material" "exige un estudio serio y objetivo de quien quiere operar con ella". Ésta fue la razón de que, en uno de los artículos de la *Gaceta Renana*, con gran sentido de responsabilidad, se declarase todavía incompetente, por falta de preparación, para opinar acerca de los problemas del socialismo y el comunismo, en los que más tarde, tras profundos estudios, se convertiría en maestro genial. Como años más tarde escribirá él mismo, saliendo al paso de ciertos "chapuceros", son problemas éstos en los que no basta la "buena voluntad".

Todos los artículos de Marx que aquí se recogen, tomados de la *Gaceta Renana*, encierran gran interés, y algunos una viva actualidad. Pero dos de ellos, sobre todo, acusan un valor excepcional: la serie de comentarios a los "Debates sobre la libertad de prensa" en las sesiones sobre la sexta Dieta renana y los "Debates sobre el robo de leña", ventilados en la misma Dieta. Brillan en ellos con soberana maestría el talento polémico de Marx, su profunda cultura y su inflamado ardor revolucionario en la defensa de los derechos y libertades del pueblo y en los pasos cada vez más decididos hacia la lucha por la transformación revolucionaria de la sociedad.

Al llamado "periodo de Kreuznach" —localidad de la región del Rin en que Marx residió durante algunos meses (durante el verano y otoño de 1843), a raíz de su matrimonio con Jenny von Westphalen, la fiel y preclara compañera de toda su vida de luchador— corresponden tres trabajos que figuran también en este volumen. Tienen, los tres, una importancia incalculable en el proceso de desarrollo revolucionario del pensamiento de Marx.

En sus glosas a la filosofía hegeliana del derecho, publicadas bajo el título de "De la crítica de la filosofía del Estado de Hegel", trabajo descubierto en 1927 y del que, desgraciadamente, falta la primera parte, Marx, aunque manteniéndose todavía, fundamentalmente, en posiciones hegelianas, hace una severa crítica de las concepciones de aquel filósofo sobre el Estado y la sociedad y señala ya claramente su orientación hacia la fusión de la filosofía con la práctica revolucionaria. Este importante trabajo fue redactado por Marx después de largos meses de estudios encaminados a la "revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho", emprendidos, como se dice en el prólogo de 1859 a la obra *Contribución a la crítica de la economía política* para aclarar algunas

dudas que por entonces le asaltaban. "El meollo del problema —declara en carta a Ruge— es la lucha contra la monarquía constitucional, como un producto híbrido, totalmente contradictorio, con el que hay que acabar." Bajo la clara influencia de la filosofía feuerbachiana, principalmente, de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, de Feuerbach, que acababan de publicarse, Marx pone aquí al desnudo la "mixtificación" hegeliana, en que se invierten las relaciones entre la familia y la sociedad civil con respecto al Estado, convirtiendo "la idea en sujeto" y "lo que es el verdadero sujeto real en predicado", volviendo la realidad del revés y trocando lo que es "la lógica de la cosa en la cosa lógica", para "presentar como un punto de partida místico" lo que debiera ser "el resultado racional". De este modo, se plantea ya claramente, aquí, el problema de la "enajenación", que tan importante lugar ocupará posteriormente en la obra de Marx.

En octubre de 1843 se traslada Marx a París para editar, en unión de Arnold Ruge, la revista *Deutsch-Französische Jahrbücher* ("Anales Franco-Alemanes"), de la que sólo llega a publicarse un número doble, en febrero de 1844. Vieron la luz en él tres importantes cartas de Marx a Ruge acerca de los propósitos de esta publicación, bajo la rúbrica de "Una correspondencia de 1843", las tres cartas de Marx a Ruge que aquí se reproducen, unidas a otras de Ruge, Bakunin y Feuerbach, recogidas en este volumen.

El ensayo "Sobre la cuestión judía" y la "Introducción a la crítica del derecho de Hegel", publicados en los *Anales Franco-Alemanes* representan una etapa esencial en la obra de Marx. Ambos habían sido preparados por él durante su estancia en Kreuznach y su autor les dio en París los últimos toques para su publicación.

Bruno Bauer acababa de publicar dos estudios sobre el problema de la emancipación de los judíos, cuyos títulos se reseñan a la cabeza del artículo de Marx, presentado como un comentario crítico a dichos trabajos. Marx somete a una dura crítica las concepciones idealistas, teológicas, de Bruno Bauer ante la cuestión nacional y desarrolla con gran fuerza y profundidad la idea de la diferencia fundamental existente entre la emancipación política, objetivo de la revolución burguesa, y la emancipación auténticamente humana, que sólo puede lograrse mediante una revolución socialista. En *La sagrada familia*, que figurará en el volumen III de esta edición, resume el propio Marx el contenido esencial de su ensayo "Sobre la cuestión judía". El tema central de este trabajo es, en realidad —como señala Riazanov (MEGA, I, 1, página LXXVIII) "la escisión secular entre el Estado político y la sociedad civil". Dando un paso más allá de las consideraciones hechas anteriormente en la crítica a la concepción hegeliana del Estado y apoyándose en el "humanismo real" de Feuerbach, se entra a fondo en el problema de la emancipación del hombre y de la sociedad. Por vez primera apunta aquí, inequívocamente, la idea de la abolición del Estado como consecuencia necesaria de la transformación comunista de la sociedad. Y, al final, se caracteriza el dinero como la esencia enajenada del trabajo y

la existencia del hombre y, preanunciando ya la tónica del *Manifiesto comunista,* se pinta la sociedad civil como el *bellum omnium contra omnes,* como el mundo de la propiedad privada, en el que todo es objeto de tráfico y hasta el mismo género humano se convierte en materia comercial.

Marx abraza ya, aquí, una clara posición comunista. Aunque, como señala Riazanov, se trate todavía de un comunismo puramente "filosófico". No está presente aún lo único que puede convertirlo en acción: el proletariado, "como exponente y fuerza combativa del principio comunista, de la emancipación humana". Esta nota determinante resonará inmediatamente después en el segundo artículo de los *Anales,* en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.*

En relación con las fuerzas sociales de la revolución, examinadas a la luz de las experiencias de la Revolución francesa, son muy interesantes las notas sobre los cuadernos de lecturas de Marx correspondientes a este periodo, que reproducimos al final del presente tomo, en las que se acota, entre otras fuentes, el famoso libro de Buchez y Roux.

El problema central, determinante, del proletariado como la fuerza motriz de la revolución se afronta ya con toda claridad en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* publicado también en los *Anales Franco-Alemanes.* Marx sigue siendo todavía feuerbachiano cuando afirma, aquí, que la filosofía es el arma espiritual de la nueva clase: la filosofía basada en el principio antropológico de Feuerbach, en la que "el hombre es la esencia suprema del hombre". La filosofía es la cabeza de la emancipación del hombre, pero su corazón es el proletariado. Y esta filosofía cobra ya, decididamente, el acento de la práctica, de la acción revolucionaria, en la famosa tesis de que las armas de la crítica —es decir, la teoría revolucionaria— deben encontrar su complemento decisivo en la crítica de las armas, o sea, en la acción revolucionaria del proletariado. Por eso Lenin, valorando en sus justos términos la significación de este ensayo de Marx, expresa en su estudio sobre "Marx y Engels, Introducción al marxismo", que aquí Marx "se manifiesta ya como un revolucionario, al proclamar la crítica implacable del orden existente, apelando a la crítica de las armas, a la acción de las masas y del proletariado".

En el *Vorwärts* ("Adelante") periódico bisemanal en lengua alemana publicado en París de enero a diciembre de 1844 y al que Marx imprimió, como miembro de la redacción, una clara orientación comunista, se publicó el trabajo titulado "Glosas críticas al artículo 'El rey de Prusia y la reforma social', por 'Un prusiano' ", del que era autor Arnold Ruge. Tomando como base la sublevación de los tejedores silesianos (4-6 junio 1844), Marx ahonda aquí en la idea central de la misión histórica revolucionaria del proletariado como la clase de vanguardia en la emancipación de la sociedad.

Se cierra este volumen con el texto del trabajo conocido con el nombre de *Manuscritos económico-filosóficos, Manuscritos de 1844* o *Manuscritos de París.* Estos materiales, cuya importancia había pasado desa-

percibida para Mehring y otros investigadores anteriores de la obra de Marx, fueron editados por vez primera íntegramente en 1932, cerca de cincuenta años después de la muerte de su autor, en el tomo III, 1 de la MEGA, bajo la dirección de Adoratski. El manuscrito original de este borrador, lleno de lagunas y en el que faltan partes y páginas enteras, se conserva en los archivos del Instituto de historia social de Amsterdam. Su lectura ofrece ímprobas dificultades, lo que explica las numerosas variantes con que nos encontramos en los diversos textos publicados. Nuestra edición se basa en la citada versión de la MEGA, Secc. III, tomo 3 (Marx-Engels, Verl. Berlín, 1932). En algunas ediciones, se trata de ordenar temáticamente la exposición alterando el orden original de los cuadernos escritos por Marx. Aquí se mantiene este orden, tal como se explica en la nota correspondiente. Únicamente se desglosan del manuscrito III las que en él figuran como páginas XXXIX-XL para colocarlas como "Prólogo" al frente de todo el trabajo.

Ningún otro texto del Marx juvenil ha despertado, desde el momento de su publicación, un interés tan apasionado y tan polémico. Son muchas las ediciones de esta obra en diversos idiomas, muchos los comentarios e interpretaciones en torno a ella. Invocando y, no pocas veces, tergiversando manifestaciones de los *Manuscritos de 1844*, se debaten aquí dos corrientes extremas, ambas inadmisibles: la de los que construyen caprichosamente, al socaire de este escrito, un joven Marx que aún no se ha desprendido del "humanismo" filosófico puramente antropológico, que sólo más adelante, bajo nuevas influencias, derivará hacia las concepciones revolucionarias del proletariado y hacia la concepción materialista del mundo y de la sociedad. Y la actitud dogmática, estrecha, de quienes condenan esta obra no acabada como "idealista" e indigna de ser puesta, como sus libros plenamente "marxistas", en manos de trabajadores. Los unos tratan, como se ha dicho con acierto, de dar la batalla al marxismo apoyándose aparentemente en Marx, con armas especulativas, melladas, tomadas de este escrito suyo. Los otros pretenden esconder, no se sabe por qué, esta etapa interesantísima, aleccionadora, en la que, en proceso de formación viva, dialéctica, vemos al gran pensador revolucionario pugnar contra los vestigios de su pasado idealista, contra los residuos de la matriz hegeliana y de la inspiración feuerbachiana, para abrirse paso, ardorosamente, hacia lo que, poco después, cristalizará como los fundamentos firmes de su doctrina revolucionaria.

Los *Manuscritos económico-filosóficos* son, en primer lugar, una obra fragmentaria y un simple borrador. Y son, en segundo lugar y primordialmente, una obra de transición del pasado filosófico, todavía informe, hacia el luminoso futuro teórico y práctico. Y este carácter, que debe ser analizado escrupulosamente a la luz de la historia de las doctrinas de Marx, en esta etapa decisiva, le da necesariamente —y esto es sin duda lo que le confiere un valor excepcional— un perfil a veces contradictorio.

Esta obra corresponde al periodo de París, donde Marx residió de octubre de 1843 a enero de 1845. Se trasladó a la capital francesa para dirigir la revista *Anales Franco-Alemanes*, de la que sólo llegó a ver la luz un número, y, quince meses más tarde, fue expulsado de Francia por orden del gobierno Guizot y fijó, por poco tiempo, su residencia en Bruselas. La estancia en París dejó una profunda huella en el pensamiento y en la obra de Marx. De entonces datan, como lo registran sus cuadernos de lecturas y se acusa en la elaboración de los *Manuscritos*, su estudio minucioso de los economistas ingleses y franceses, de los socialistas franceses y de obras importantes sobre la revolución burguesa de Francia. En París, Marx mantuvo asiduo contacto con los medios obreros y asistió frecuentemente a reuniones de trabajadores y a sesiones de diversas organizaciones revolucionarias —principalmente, de la "Liga de los Justos"—, aunque sin llegar a ingresar en ninguna. En algún pasaje de los *Manuscritos* y, más tarde, de *La sagrada familia* se conservan el impacto vivo de estos contactos y de la profunda impresión que en Marx dejaron el espíritu de solidaridad y la seriedad de aquellos obreros ante los problemas de la revolución.

Fue en París, por último, donde Marx selló su alianza fraternal con Engels, cimentada sobre una identificación sustancial de sus ideas y de la lucha revolucionaria. Marx, que sólo conocía a Engels superficialmente de un encuentro anterior en la redacción de la *Gaceta Renana*, en Colonia, dos años antes, se sintió profundamente vinculado a él, por la afinidad de sus ideas. Muchos años más tarde, muerto ya Marx, en 1885, escribirá Engels, en su prólogo a la edición alemana del folleto de Marx titulado *Revelaciones sobre el proceso de los comunistas en Colonia*: "Cuando me encontré con Marx en París, en el verano de 1844, se puso de manifiesto nuestra total coincidencia en todos los campos le la teoría, y de entonces data nuestra colaboración".

Las líneas de Marx que figuran como prólogo a la cabeza de los *Manuscritos de 1844* revelan claramente, y el contenido mismo del borrador lo confirma, que era su propósito acometer una obra de gran envergadura. La fundamentación económica de los grandes problemas del hombre y de la sociedad está ya claramente presente en estas páginas. Los *Manuscritos* abren, así, la gran trayectoria marxista que, a través de *La sagrada familia*, *La ideología alemana* y *Miseria de la filosofía*, desembocará en el documento que cierra esta etapa, en el *Manifiesto del partido comunista* y que, en la etapa posterior, conducirá a la gran obra maestra de Marx, *El capital*, preparada por la *Contribución a la crítica de la economía política*, el ingente borrador de los *Grundrisse* y otros estudios menores. Y todo parece indicar que estos trabajos, de cuya iniciación son testimonio los *Manuscritos*, se proponían ser un principio de ejecución del contrato firmado más tarde con un editor alemán para la publicación de una obra que habría de titularse *Crítica de la política y de la economía política*.

Los lineamientos de la sociedad de clase basada en la dominación de la burguesía aparecen trazados aquí con gran nitidez, partiendo del aná-

lisis económico de los fundamentos de esta sociedad: la situación del capitalista, el obrero y el terrateniente y el agudo estudio del dinero, el salario, el interés y la renta de la tierra. La tendencia medular de esta sociedad es el enfrentamiento de las dos clases fundamentales: obreros y capitalistas. Los primeros se ven reducidos al papel de una mercancía más, tanto más barata cuantas más mercancías produce. Las contradicciones reales e irreductibles de la sociedad capitalista, que, por su propio desarrollo, darán al traste con ésta, se destacan ya con toda fuerza en los *Manuscritos*, aunque envueltas todavía, con frecuencia, en una terminología filosófica hegeliana y feuerbachiana. Y se formulan ya con bastante claridad algunas de las leyes económicas como la de la tendencia a la depauperación y el aplastamiento de los trabajadores, a medida que crece la riqueza capitalista.

En las partes de los *Manuscritos* que se han conservado no se define, ciertamente, la misión histórico-universal del proletariado como la clase llamada a superar aquellas contradicciones y a llevar a cabo las leyes de la historia que impulsan hacia una sociedad superior. Pero ello no quiere decir que este trabajo represente —nada hay que pudiera llevar a semejante absurda conclusión— un paso atrás con respecto a las posiciones terminantes de los dos artículos publicados poco antes en los *Anales Franco-Alemanes* y que, inmediatamente después se reafirmarán en *La sagrada familia*. Los *Manuscritos* son, repetimos, un borrador que ha llegado a nosotros en estado muy fragmentario. Y quien desee enjuiciarlos con criterio responsable no puede desglosar ninguno de sus planteamientos de la obra en su conjunto. Y, sobre todo, no tiene derecho a desgajar este texto de la unidad y la continuidad orgánicas de la obra de Marx y de su trayectoria clara y consecuente hacia los fundamentos más profundos de su doctrina. Es, a nuestro juicio, una tendenciosa inversión de los términos certeros del problema el querer enjuiciar al Marx maduro y cabal, al Marx propiamente marxista, con la pauta de algunos pasajes ambiguos o todavía incompletos del Marx en gestación, midiendo la madurez por el rasero de lo inmaduro y considerando esto como un paradigma. Pero tampoco es admisible la actitud de quienes piensan, al parecer, que Marx debió nacer ya plenamente marxista y tratan de poner sordina a las contradicciones fecundas y a la pugna de concepciones en el proceso de desarrollo de su pensamiento revolucionario, ya que este proceso dialéctico encierra precisamente un gran valor educativo, como viva y palmaria demostración de las propias enseñanzas marxistas.

El final del tercer manuscrito, que lleva por título "Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general", revela ya, al igual que el contenido general de esta obra, el enderezamiento del método hegeliano, por Marx, al proyectar la dialéctica sobre la realidad misma, fundiéndola con el materialismo. Como dice Adoratski, Marx examina ya aquí las contradicciones de la sociedad capitalista como contradicciones necesarias que viven en la esencia de las relaciones de esta sociedad y de las que la economía política del capitalismo no es más que el reflejo.

La piedra de toque para contrastar la realidad son, para Marx, ya en los *Manuscritos*, los hechos, y no las ideas que éstos proyectan en las cabezas de los hombres. La verdadera dialéctica, la dialéctica operante y transformadora, es la dialáctica objetiva del mundo material, y no la dialéctica de los conceptos, como creían los neohegelianos idealistas, aprisionados en la categoría de la "autoconciencia". Es lo que más tarde, en el posfacio a la segunda edición de *El capital*, formulará Marx con tanta claridad, en las palabras consagradas: "Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte, incluso bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real... Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre".

Marx resume, enjundiosamente, en esta parte de los *Manuscritos*, su valoración y su crítica de la dialéctica de Hegel, complementando la crítica del método hegeliano hecha en los comentarios a la filosofía hegeliana del Estado. Los *Manuscritos* comprueban que Marx se había liberado ya definitivamente, en esta etapa, del idealismo, de lo que él moteja de "teología".

Los *Manuscritos* destacan los aspectos positivos de la *Fenomenología* hegeliana: la dialéctica, como la fuerza motriz y creadora y la captación de la esencia del trabajo como el atributo del hombre objetivo y real, que no es sino "el resultado de su propio trabajo". Pero, en abierto contraste con él, pone de manifiesto que el trabajo que hace y determina al hombre no es el trabajo abstracto, espiritual, sino el trabajo material, sobre el que descansa la producción social. Ensalza el dinamismo dialéctico de los conceptos hegelianos, opuesto a la rigidez metafísica de las abstracciones metafísicas y henchida de realidades concretas, que revelan, con frecuencia, un dominio soberano de la historia. Y pone de relieve con la misma fuerza que estos contenidos positivos y concretos de la obra hegeliana se estrellan y esterilizan al chocar con sus concepciones idealistas.

En los *Manuscritos* se revela, asimismo, el gran paso de avance que Marx ha dado sobre Feuerbach. Frente a las abstracciones hegelianas, hace hincapié en la naturaleza libre del hombre, apoyándose en el autor de la *Filosofía del futuro*. Pero concentrando su fundamental atención en la sociedad humana, sin la cual "la naturaleza, vista en abstracto, de por sí, no es nada para el hombre". No aborda la sociedad desde el punto de vista metafísico, sino "como investigador, como materialista, como político práctico y copartícipe de la lucha de clases, para quien las conclusiones políticas descansan sobre la ciencia de las clases, sobre el estudio de su nacimiento, su desarrollo y sus mutuas relaciones en el plano de la lucha" (Adoratski).

En este punto, es muy interesante la carta de Marx a Ruge de 13 de marzo de 1843, que recogemos en el Apéndice, en la que se vislumbran ya algunos de los fundamentales puntos de vista críticos que cristalizarán en las *Tesis sobre Feuerbach*.

Uno de los problemas más debatidos de los *Manuscritos de 1844* es

el problema de la enajenación, que Marx desarrolla al final del manuscrito III. El concepto y el término de enajenación proceden de la filosofía hegeliana y feuerbachiana y habían sido manejados ya por los teólogos cristianos y por algunas de las doctrinas iusnaturalistas del período de la Ilustración. Pero Marx centra este concepto sobre el trabajo y sobre la deshumanización, la "cosificación" del hombre trabajador en las sociedades basadas en la explotación y, muy concretamente, en la sociedad capitalista, bajo la acción de la propiedad privada. La categoría marxista del trabajo enajenado es algo muy distinto del concepto abstracto de la enajenación manejado por la filosofía burguesa. Posee un contenido económico, de clase, específico y concreto. Refleja, tal como Marx las concibe, las relaciones materiales de una sociedad en que los medios de producción y los productos creados por el trabajador se enfrentan a él como potencias extrañas y hostiles, que degradan al obrero al plano de una cosa, de una mercancía. Es lo que Marx, en *El capital*, desenmascara como "el fetichismo de la mercancía", para desentrañar por debajo de lo que el capitalismo presenta como relaciones entre cosas lo que realmente son: relaciones sociales, relaciones entre personas. Y ya en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* había dejado establecido que sólo la sociedad comunista "puede echar por tierra todas las relaciones en que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciable"; es decir, en la terminología de los *Manuscritos*, un ser enajenado. De lo que se trata es de reintegrar al hombre en su verdadero ser, lo que sólo podrá lograrse, según la concepción ya mantenida aquí por Marx, transformando de raíz la sociedad desintegradora y enajenante.

Es una superchería tratar de privar el concepto marxista de la enajenación de su contenido histórico concreto, de su contenido de clase, como estigma característico de la sociedad basada en la explotación, para asimilarlo, mediante manipulaciones especulativas, al concepto filosófico, abstracto, de la enajenación hegeliana o feuerbachiana; es decir, en una categoría eterna, intemporal, ahistórica como las famosas "leyes perennes" del capitalismo. Ello representa, en rigor, la negación flagrante de la concepción medular del marxismo, claramente dibujada ya en los *Manuscritos de 1844*. Esta obra sienta ya, por tanto, casi todas las premisas, que, desarrolladas por los trabajos inmediatamente posteriores (*La sagrada familia*, *La ideología alemana* y *Miseria de la filosofía*) desembocarán, tres años más tarde, en 1847, en el documento histórico perdurable que resume toda esta primera etapa juvenil del pensamiento de Marx y Engels y en el que se desplegará ya la plataforma firme para toda su obra posterior: el *Manifiesto comunista*. Estos trabajos, con algunos otros, aparecerán en nuestra edición, agrupados con éste, según nuestra temática, bajo la rúbrica de *Los grandes fundamentos*.

W. R.

REFLEXIONES DE UN JOVEN AL ELEGIR PROFESIÓN

Trabajo escrito para el examen de bachillerato [1][a]

Al animal se encarga la misma naturaleza de trazarle el radio de acción dentro del que ha de moverse y en el que se mantiene tranquilamente, sin salirse de él ni sospechar siquiera que exista otro. También al hombre le ha trazado Dios un fin general: el de ennoblecer a la humanidad y ennoblecerse a sí mismo, pero encargándole al mismo tiempo de encontrar los medios para alcanzarlo; dejando que sea él el encargado de elegir el puesto que dentro de la sociedad considere más adecuado para su persona y desde el cual pueda elevarse mejor él mismo y elevar a la sociedad.

Esta posibilidad de elegir constituye un gran privilegio del hombre con respecto a los demás seres de la creación, pero es, al mismo tiempo, algo que puede destruir su vida entera, llevar sus planes al fracaso y hacerlo desgraciado. De ahí que la elección seria de una profesión sea el primer deber del joven que inicia su carrera en la vida y no quiere encomendar al azar sus asuntos más importantes.

Cada cual tiene ante sus ojos una meta que a él, por lo menos, le parece grande y que lo es, siempre y cuando que su convicción más profunda, la voz más recóndita del corazón, la considere así, ya que Dios no deja nunca al hombre sin consejo y, aunque hable en voz baja, su voz es siempre segura.

Sin embargo, esta voz es ahogada, a veces, por los ruidos de fuera y lo que se nos antoja entusiasmo puede ser un capricho del momento, que el momento mismo se encargue también de disipar. Puede ocurrir que nuestra fantasía se sienta inflamada, que nuestros sentimientos se vean estimulados, que se proyecten ante nuestros ojos imágenes engañosas y nos precipitemos afanosamente hacia una meta que creemos nos ha sido trazada por Dios, para ver luego que lo que habíamos abrazado tan apasionadamente nos repele, y toda nuestra existencia amenaza con derrumbarse.

Debemos, pues, pararnos seriamente a meditar, cuándo, de veras, sentimos entusiasmo por una profesión, si es una voz interior la que la aprueba o nos engañaba el entusiasmo que se hacía pasar por una llamada de la divinidad. Ahora bien, la única manera de convencerse de esto, es ahondar en la fuente misma de la que nace el entusiasmo.

La grandeza brilla, el brillo suscita la ambición y la ambición puede fácilmente provocar el entusiasmo o lo que se hace pasar por tal: y,

[a] Estos números corresponden a las notas explicativas que figuran al final del volumen. [b] *Ergänzungsband* o tomo complementario.

cuando la furia de la ambición se desencadena y nos atrae, ya no podemos refrenar la razón, sino que nos precipitamos alocadamente en pos de nuestros impulsos irrefrenados, y no somos nosotros quienes elegimos lo que queremos ser en la vida, sino que nos dejamos llevar de la apariencia y el azar.

El puesto para el que estamos llamados no es precisamente aquel en que más podemos brillar; ni es tampoco el que, a lo largo de todos los años en que podamos ejercer esa actividad, no nos fatiga ni deja que se entibie nuestro entusiasmo, pero en el que, sin embargo, al cabo de algún tiempo, ya no colma nuestros deseos, ya no satisface nuestras ideas, sino que nos lleva a murmurar de Dios y a maldecir de los hombres.

Pero no es solamente la ambición la que puede suscitar en nosotros el repentino entusiasmo por un puesto en la vida; a veces, es también nuestra fantasía la que lo adorna engañosamente, llevándonos a ver en él lo más alto que la vida puede ofrecernos. No nos detenemos a analizarlo, a considerar todas las cargas, la gran responsabilidad que nos impone; sólo lo vemos de lejos, y la lejanía siempre engaña.

En esto, nuestra propia razón no es nunca buena consejera; ni la experiencia ni una profunda observación se encargan de apoyarla, y los sentimientos y la fantasía la fascinan, no pocas veces. Y si nuestra propia razón nos abandona, ¿hacia dónde podemos volver la mirada, en quién podemos buscar apoyo?

En nuestros padres, que han recorrido ya la trayectoria de la vida y saben lo que es rigor del destino: he ahí lo que nuestro corazón nos aconseja.

Y si, en estas condiciones, seguimos sintiendo el mismo entusiasmo y seguimos amando la misma profesión por la que nos sentimos atraídos, habiéndonos parado a considerar lo que representa como carga, conociendo sus inconvenientes y sus amarguras, podemos abrazarla sin miedo, seguros de que no nos engañará el entusiasmo ni obraremos movidos por la precipitación.

Ahora bien; no siempre podemos escoger en la vida aquella posición hacia la que nuestra vocación nos llama, pues las relaciones en que nos encontramos dentro de la sociedad se encargan, hasta cierto punto, de decidir por nosotros antes de que nosotros mismos lo hagamos.

Ya nuestra misma naturaleza física se interpone con frecuencia, en ademán de amenaza, sin que nadie se atreva a discutir sus derechos.

Es cierto que podemos desafiarla, pero, cuando lo hacemos, nos exponemos a perecer irremisiblemente, nos lanzamos a levantar, imprudentemente, un edificio sobre precarios fundamentos, nos exponemos a que toda nuestra vida sea un conflicto desventurado entre el principio físico y el principio espiritual. Quien no sea capaz de acallar dentro de sí mismo los elementos en pugna jamás podrá obrar serenamente, y sólo en la paz pueden nacer los grandes y hermosos hechos de la vida; la calma es el suelo del que tienen que brotar los frutos sazonados.

Aunque no sea posible luchar durante mucho tiempo y rara vez con satisfacción contra una naturaleza física adversa a la profesión abraza-

da, la idea de sacrificar al deber nuestro bienestar se hace sentir siempre vigorosamente, en cierta medida. Pero, si elegimos una profesión sin poseer el talento necesario para ella, no podremos ejercerla dignamente y no tardaremos en reconocer, avergonzados, nuestra propia incapacidad y en considerarnos como un ser inútil en la creación, como un miembro de la sociedad condenado a no poder ejercer con fruto su profesión. Y la consecuencia más natural de ello será, entonces, el desprecio de uno mismo, el más doloroso y amargo de los sentimientos, frente al que nada vale todo lo que, como compensación, nos puede ofrecer el mundo exterior. Pues el desprecio de uno mismo es como el veneno de una serpiente que nos corroe constantemente el corazón, que corrompe día tras día nuestra sangre y destila en ella la ponzoña del odio a la humanidad y la desesperación.

Cuando nos engañamos acerca de nuestras dotes para el ejercicio de la profesión a la que nos entregamos cometemos un crimen que se venga de nosotros mismos y que, aunque no sea condenado por el mundo que nos rodea, provoca en nuestro pecho un dolor más penoso que la condena de los demás.

Después de meditar en todo esto y si las condiciones de nuestra vida nos permiten realmente escoger la profesión deseada, debemos procurar elegir aquella que nos ofrezca la mayor dignidad, que descanse sobre ideas de cuya verdad estemos profundamente convencidos, que abra ante nosotros el mayor campo de acción para poder actuar en bien de la humanidad, que nos permita acercarnos a la meta general al servicio de la cual todas las profesiones son solamente un medio: la perfección.

La dignidad es lo que más eleva al hombre, lo que confiere mayor nobleza a sus actos y a todas sus aspiraciones, lo que le permite mantenerse intacto, admirado por la multitud y elevarse, al mismo tiempo, por encima de ella.

Y sólo puede conferir dignidad aquella profesión en la que el hombre no se convierte en un instrumento servil, sino que puede elegir por sí mismo el círculo en que se mueve; solamente aquella profesión que no impone ninguna clase de hechos reprobables ni siquiera el vislumbre de ellas puede ser abrazada con noble orgullo por los mejores. Y las que más garantizan esto no son siempre las más altas, pero sí las más dignas de ser elegidas.

Pero, así como una profesión sin dignidad nos humilla, podemos estar seguros de sucumbir ante aquella basada en ideas que más tarde habremos de reconocer como falsas.

Si la abrazamos, sólo podremos sostenernos en ella engañándonos a nosotros mismos, camino que nos conducirá necesariamente a la desesperación.

Las actividades que, en vez de entrelazarse con la vida, se alimentan de verdades abstractas son las más peligrosas de todas para el joven cuyos principios aún no están formados, cuyas convicciones no son aún firmes e inconmovibles, aunque puedan considerarse, al mismo tiempo, como las más altas de todas, si han echado profundas raíces en nuestro

pecho, si somos capaces de sacrificar la vida y todas nuestras aspiraciones por las ideas que en ellas predominan.

Podemos considerar dichoso a quien se siente llamado por estas actividades, aunque destruyen a quien las abraza precipitada y atolondradamente, dejándose llevar por los impulsos del momento.

En cambio, la alta opinión que nos formamos de las ideas sobre las que descansan nuestras actividades nos confiere una posición superior dentro de la sociedad, acrecienta nuestra propia dignidad y hace que nuestros actos sean inconmovibles.

Quien elige una profesión que tiene en alta estima retrocederá aterrado ante la posibilidad de hacerse indigno de ella y obrará noblemente por el solo hecho de ser noble la posición que le asigna en la sociedad.

Pero la gran preocupación que debe guiarnos al elegir una profesión debe ser la de servir al bien de la humanidad y a nuestra propia perfección. Y no se crea que estos dos intereses pueden ser hostiles o incompatibles entre sí, pues la naturaleza humana hace que el hombre sólo pueda alcanzar su propia perfección cuando labora por la perfección, por el bien de sus semejantes.

Cuando el hombre sólo se preocupa de sí mismo, puede llegar a ser, sin duda, un famoso erudito, un gran sabio, un excelente poeta, pero nunca llegará a ser un hombre perfecto, un hombre verdaderamente grande.

Los más grandes hombres de que nos habla la historia son aquellos que, laborando por el bien general, han sabido ennoblecerse a sí mismos; la experiencia demuestra que el hombre más dichoso es el que ha sabido hacer dichosos a los más; y la misma religión nos enseña que el ideal al que todos aspiran es el de sacrificarse por la humanidad, aspiración que nadie se atrevería a destruir.

Quien elija aquella clase de actividades en que más pueda hacer en bien de la humanidad, jamás flaqueará ante las cargas que pueda imponerle, ya que éstas no serán otra cosa que sacrificios asumidos en interés de todos; quien obre así, no se contentará con goces egoístas, pequeños y mezquinos, sino que su dicha será el patrimonio de millones de seres, sus hechos vivirán calladamente, pero por toda una eternidad, y sus cenizas se verán regadas por las ardientes lágrimas de todos los hombres nobles.

MARX.

CARTA AL PADRE

Tréveris [2]

Berlín, 10 de noviembre de 1837.

Querido padre:

Hay en la vida momentos que son como *hitos* que señalaran una época ya transcurrida, pero que, al mismo tiempo, parecen apuntar decididamente en una nueva dirección.

En estos momentos de transición nos sentimos impulsados a contemplar, con la mirada de águila del pensamiento, el pasado y el presente, para adquirir una conciencia clara de nuestra situación real. Hasta la mirada universal parece gustar de estas miradas retrospectivas y pararse a reflexionar, lo que crea, muchas veces, la apariencia de que se detiene o marcha hacia atrás, cuando, en realidad, no hace más que reclinarse en su sillón para tratar de ver claro y penetrar espiritualmente en su propia carrera, en la carrera del espíritu.

Pero, en esos momentos, el individuo se deja llevar de un sentimien*to lírico, pues toda metamorfosis tiene algo del canto del cisne y es,* al mismo tiempo, como la obertura de un gran poema que se inicia y que trata de cobrar forma en confusos y brillantes colores; y, sin embargo, en estos momentos, querríamos levantar un monumento a lo que ya hemos vivido y recuperar en la sensación el tiempo perdido para actuar, ¿y dónde encontrar un lugar más sagrado para ello que en el corazón de nuestros padres, que son el más benévolo de los jueces, el copartícipe más íntimo, el sol del amor cuyo fuego calienta el centro más recóndito de nuestras aspiraciones? ¿Cómo podrían encontrar reparación y perdón más completos las muchas cosas poco gratas o censurables en que se haya podido incurrir que viéndolas como las manifestaciones de un estado de cosas necesario y esencial? ¿Dónde encontrar, por lo menos, un camino mejor para sustraer a los reproches de un corazón irritado al juego, no pocas veces hostil, del azar, de los extravíos del espíritu?

Por eso, si ahora, al final de un año pasado aquí, echo la vista hacia atrás, para evocar lo que he hecho durante este año, contestando, así, queridísimo padre, a tu muy amada carta de Ems, debes permitirme que me pare un poco a contemplar cómo veo yo la vida, como la expresión de un afán espiritual que cobra forma en todas las direcciones, en los campos de la ciencia, del arte y de los asuntos privados.

Cuando os dejé, se había abierto para mí un mundo nuevo, el mundo del amor, que era, en sus comienzos, un mundo embriagado de nostalgias y un amor sin esperanza. Hasta el viaje a Berlín, que siempre

me había encantado y exaltado, incitándome a la intuición de la naturaleza e inflamando mi goce de la vida, me dejó esta vez frío y hasta visiblemente disgustado, pues las rocas que veía no eran más sombrías ni más abruptas que los sentimientos de mi alma, las animadas ciudades no pulsaban con tanta fuerza como mi misma sangre, ni las mesas de las hosterías aparecían tan recargadas de manjares más indigeribles que los de mi fantasía. Y el arte, por último, no igualaba ni de lejos en belleza a mi Jenny.*

Al llegar a Berlín, rompí todas las relaciones que hasta entonces había cultivado y me dediqué con desgano a visitar lugares raros, tratando de hundirme en la ciencia y en el arte.

Dado mi estado de espíritu, en aquellos días, tenía que ser la poesía lírica, necesariamente, el primer recurso a que acudiera o, por lo menos, el más agradable y el más inmediato, pero, como correspondía a mi situación y a toda mi evolución anterior, puramente idealista. Mi cielo y mi arte eran un más allá tan inasequible como mi propio amor. Todo lo real se esfuma y los contornos borrosos no encuentran límite alguno; ataques a la realidad presente, sentimientos que palpitan a todo lo ancho y de un modo informe, nada natural, todo construido como en la luna, lo diametralmente opuesto a cuanto existe y a cuanto debiera ser; reflexiones retóricas en vez de pensamientos poéticos, pero tal vez también cierto calor sentimental y la pugna por alcanzar cierto brío: he ahí todo lo que yo creo que se contiene en los primeros tres volúmenes de poemas que he enviado a Jenny. Toda la profundidad insondable de un anhelo que no atalaya fronteras, late aquí bajo diversas formas, haciendo de la "poesía" un mundo sin horizontes ni confines.

Pero, claro está que la poesía no podía ser, para mí, más que un acompañamiento, pues tenía que estudiar jurisprudencia y sentía, ante todo, la necesidad de ocuparme de filosofía. Y combiné ambas cosas, leyendo en parte a Heineccius, Thibaut y las fuentes, sin el menor espíritu crítico, simplemente como un escolar, traduciendo, por ejemplo, al alemán los dos primeros libros de las *Pandectas* [3] y tratando, al mismo tiempo, de construir una filosofía del derecho que abarcara todo el campo jurídico. Bosquejé como introducción unas cuantas tesis metafísicas e hice extensivo este desventurado *opus* al derecho público, en total un trabajo de cerca de trescientos pliegos.[4]

Se manifestaba aquí, ante todo de un modo muy perturbador, la misma contradicción entre la realidad y el deber ser característica del idealismo y que sería la madre de la siguiente clasificación, desmañada y falsa. Ante todo, venía algo que yo, muy benévolamente, llamaba la metafísica del derecho, es decir, principios, reflexiones, definiciones de conceptos, al margen de todo derecho real y de toda forma real del derecho, como vemos en Fichte,[5] sólo que en mí de un modo más moderno y más carente de contenido. En mi estudio, todo adoptaba la forma acientífica del dogmatismo matemático, en que el espíritu ronda

* Jenny von Westphalen, que luego sería su esposa.

en torno a la cosa, razonando aquí y allá, sin que la cosa se encargue de desplegarse *ella misma* como algo rico y vivo, sino presentántándose de antemano como un obstáculo para comprender la verdad. El triángulo deja que el matemático lo construya y lo demuestre como una mera representación dentro del espacio, sin llegar a desarrollarse bajo otras formas, pues para que adquiera otras posiciones hay que relacionarlo con otras cosas, y entonces vemos cómo esto da distintos resultados como relación a lo ya expuesto y asume diferentes relaciones y verdades. Pero, en la expresión concreta de un mundo de pensamientos vivos como son el derecho, el Estado, la naturaleza, toda la filosofía, es necesario pararse a escuchar atentamente el objeto mismo en su desarrollo, sin empeñarse en insertar en él clasificaciones arbitrarias, sino dejando que la razón misma de la cosa siga su curso contradictorio y encuentre en sí mismo su propia unidad.

Venía luego como segunda parte la filosofía del derecho, es decir, según mi concepción de entonces, el modo de considerar el desarrollo del pensamiento a través del derecho positivo romano, como si el derecho positivo, en su desarrollo especulativo (no me refiero a sus normas puramente finitas) pudiera abarcar, sin embargo, la primera parte.

Además, yo había dividido esta primera parte en la teoría del derecho formal y material, la primera de las cuales trataba de describir la forma pura del sistema en su desarrollo y en su concatenación, mientras que la segunda se proponía exponer, por el contrario, el contenido, la condensación en éste de la forma. Un error que yo comparto con el señor von Savigny, como más tarde he descubierto en su erudita obra sobre la posesión, aunque con la diferencia de que él llama definición formal del concepto a "encontrar el lugar que ocupa y la teoría que representa en el sistema romano (ficticio)", y definición material a "la teoría de lo positivo que los romanos atribuyen al concepto así fijado",[6] mientras que yo llamo forma a la arquitectónica necesaria de las estructuraciones del concepto y materia a la cualidad necesaria de éstas. El error estaba en que yo creía que lo uno podía y debía desarrollarse aparte de lo otro, lo que me llevaba a obtener, no una forma real, sino una especie de mesa de escritorio con cajones, en los que luego espolvorease la salvadera.

El nexo de unión entre la forma y el contenido es, propiamente, el concepto. Por eso, en un desarrollo filosófico del derecho, lo uno tiene que brotar de lo otro: más aún, la forma no puede ser más que el desarrollo del contenido. Llegaba por este camino a una división que el sujeto sólo puede esbozar, a lo sumo, a manera de clasificación somera y superficial, pero en la que el espíritu del derecho y su verdad desaparecen. Todo el derecho se dividía en dos partes: el derecho contractual y el no contractual. Me permito resumir aquí, hasta llegar a la clasificación del *jus publicum*,[a] elaborado también en su parte formal, el esquema establecido por mí, para que puedas formarte una idea más clara de la cosa.

[a] Derecho público.

I	II
jus privatum [b]	*jus publicum*

I. *jus privatum*

a) Del derecho privado contractual condicionado.
b) Del derecho privado contractual no condicionado.

A) *Del derecho privado contractual condicionado*

a) Derecho de las personas. *b*) Derecho de las cosas. *c*) Derechos reales de las personas.

a) Derecho de las personas

I. Nacido de contratos onerosos, *II.* del contrato de aseguramiento, *III.* del contrato de beneficencia.

I. *Nacido de contratos onerosos*

2. El contrato de sociedad (*societas*). 3. *Contrato de arrendamiento (locatio conductio).*

3. *Locatio conductio*

1. Que versa propiamente sobre *operae*.[c]
   a) *Locatio conductio* propiamente dicha (que no es ni el contrato romano de alquiler ni el de arriendo),
   b) *mandatum* [d]

2. Cuando versa sobre el *usus rei*.[e]
   a) Sobre la tierra: *ususfructus* [f] (también en el sentido no romano de la palabra).
   b) Sobre casas: *habitatio*.[g]

II. *Nacido del contrato de aseguramiento*

1. Contrato de transacción o arbitraje. 2. Contrato de seguro.

III. *Nacido del contrato de beneficencia*

2. *Contrato de ratificación*

1. *fidejussio*.[h] 2. *negotiorum gestio*.[i]

[b] Derecho privado. [c] Servicios. [d] Mandato. [e] Uso de la cosa. [f] Usufructo. [g] Derecho de habitación. [h] Garantía personal. [i] Gestión de negocios.

3. *Contrato de donación*

1. *donatio* [j] 2. *gratiae promissum.*[k]

b) Derecho de las cosas

I. *Nacido de contratos onerosos*

2. *Permutatio stricte sic dicta.*[l]
1. *Permutatio* en sentido estricto. 2. *mutuum* [m] (*usurae*). 3. *emptio, venditio* [n]

II. *Nacido del contrato de aseguramiento*

pignus [o]

III. *Nacido del contrato de beneficencia*

2. *commodatum.*[p] 3. *depositum.*[q]

Pero, ¿a qué seguir llenando páginas con cosas que yo mismo he desechado? Todo aparece plagado de tricotomías y escrito con fatigosa prolijidad, violentando del modo más bárbaro las ideas romanas para hacerles encajar a la fuerza en mi sistema. Pero, por otra parte, ello me permitió, por lo menos en cierto modo, cobrar amor por la materia y abarcarla en una mirada panorámica.

Al final del derecho material privado, me di cuenta de lo falso que era todo esto, un esquema fundamental que se asemejaba al de Kant,[7] pero que en su desarrollo difería totalmente de él, y de nuevo me hice cargo de que sin filosofía no era posible penetrar en los problemas. Habiendo visto claro esto, podía ya volver a echarme en sus brazos con la conciencia tranquila, y me dediqué a escribir un nuevo sistema metafísico fundamental, al final del cual no tuve más remedio que convencerme una vez más de lo fallidas que resultaban todas las aspiraciones, las del sistema y las mías propias.

A todo esto, me había ido acostumbrando a hacer extractos de todos los libros que leía, como hice con el *Laocoonte,* de Lessing, con el *Erwin,* de Solger, con la *Historia del arte,* de Winckelmann, con la *Historia de Alemania,* de Luden, garrapateando al paso mis propias reflexiones. Traduje, además, la *Germania,* de Tácito y los *Libri tristium,*[r] de Ovidio y comencé por mi cuenta, es decir, con ayuda de gramáticas, a estudiar el inglés y el italiano, sin haber logrado nada hasta ahora, y me dediqué a leer el *Derecho penal,* de Klein y sus *Anales* y lo más nuevo de la literatura, aunque esto en lugar secundario.

Al final del semestre, volví a dedicarme a las danzas de las musas y a la música de los sátiros, y ya en este último cuaderno que os he

[j] Donación. [k] Promesa de recompensa. [l] Permuta propiamente dicha. [m] Préstamo mutuo (con intereses). [n] Compraventa. [o] Prenda. [p] Comodato. [q] Depósito. [r] Poemas tristes.

enviado se ve al idealismo debatirse con un humorismo forzado (*Scorpión y Félix*) y a través de un drama fantástico malogrado *Oulanem*[s] hasta que, a la postre, ese idealismo da un viraje completo y se convierte en un arte puramente formal, casi siempre sin ningún objeto que inflame el entusiasmo y sin brío alguno en la marcha de las ideas.

Y, sin embargo, estos últimos poemas son los únicos en los que, de pronto, como con un toque de varita mágica —pero el toque, ¡ay!, fue al principio aplastante—, el reino de la verdadera poesía parecía brillar a lo lejos como un palacio de hadas, y todas mis creaciones se vieron reducidas a la nada.[8]

Como es natural, todas estas ocupaciones tan diversas mantenidas a lo largo del primer semestre, las muchas noches en vela, los muchos combates reñidos, la constante tensión interior y exterior hicieron que, al final, saliera de todo esto bastante maltrecho y que el médico me aconsejara dejarlo todo, la naturaleza, el arte, el mundo y los amigos, para salir por vez primera de las puertas de esta ancha ciudad y descansar algún tiempo en Stralow.[t] Pero no podía sospechar que, en pocos días, mi cuerpo, lánguido y pálido, se tornaría fuerte y robusto.

Había caído el telón, mi santuario se había desmoronado y era necesario entronizar en los altares a nuevos dioses.

Abandonado el idealismo que, dicho sea de paso, había cotejado y nutrido con el de Kant y Fichte, me dediqué a buscar la idea en la realidad misma. Si antes los dioses moraban sobre la tierra, ahora se habían convertido en el centro de ella.

Había leído algunos fragmentos de la filosofía hegeliana, cuya grotesca melodía barroca no me agradaba. Quise sumirme una vez más en este mar proceloso, pero con la decidida intención de encontrar la naturaleza espiritual tan necesaria, tan concreta, tan claramente definida como la naturaleza física, sin dedicarme ya a las artes de la esgrima, sino haciendo brillar la perla pura a la luz del sol.

Escribí un diálogo de unos veinticuatro pliegos titulado *Cleantes, o del punto de partida y el desarrollo necesario de la filosofía*. El arte y la ciencia, que hasta entonces habían marchado cada cual por su lado, se hermanaban hasta cierto punto aquí y me puse a andar como un vigoroso caminante, poniendo manos a la obra, que venía a ser un desarrollo dialéctico de la divinidad, tal como se manifiesta en cuanto concepto en sí y en cuanto religión, naturaleza e historia. Terminaba yo por donde comenzaba el sistema hegeliano, y este trabajo, para el que hube de familiarizarme hasta cierto punto con las ciencias naturales, con Schelling y con la historia, y que me causó infinitos quebraderos de cabeza, aparece [. . .] [u] escrito de tal modo (ya que trataba de ser, propiamente, una nueva lógica) que todavía hoy no puedo imaginarme cómo esta obra, mi criatura predilecta, engendrada a la luz de la luna, pudo echarme como una pérfida sirena en brazos del enemigo.

Pasé unos cuantos días sin acertar, de rabia, a conciliar mis pensamien-

[s] Al parecer, anagrama de "Manuelo", uno de los personajes del drama. [t] Era, entonces, un suburbio de Berlín. [u] Dos palabras ilegibles, en el manuscrito.

tos, corriendo como un loco por los parques que bañan las sucias aguas del Spree, estas aguas "que lavan las almas y oscurecen el té",[9] me lancé incluso a una partida de caza con el dueño de la casa en que me alojaba y, al volver a Berlín, loco de contento, recorría las calles de la ciudad y quería abrazar todos los balcones.

A raíz de esto, me dediqué solamente a estudios positivos, estudié la *Posesión*, de Savigny, el *Derecho penal*, de Feuerbach y Grolmann, el *De verborum significatione*, de Cramer, el *Sistema de Pandectas*, de Wening-Ingenheim y la *Doctrina pandectarum*, de Mühlenbruch, en que todavía ando metido, y, por último, algunos títulos del Lauterbach, del Proceso civil y, sobre todo, del Derecho eclesiástico, habiendo llegado a leer y extractar casi totalmente, en el *Corpus*,[v] la primera parte, la *Concordia discordantium canonum*, de Graciano, así como también, en el Apéndice, las *Instituciones*, de Lancelotti. Luego, traduje una parte de la *Retórica*, de Aristóteles, leí el *De augmentis scientiarum* del famoso Bacon de Verulamio, me ocupé mucho de Reimarus, en cuyo libro *Sobre los instintos superiores de los animales* penetré con gran deleite; me dediqué también al derecho germánico, pero, fundamentalmente, sólo en la parte relacionada con las capitulares de los reyes francos y las bulas de los papas. Disgustado por la enfermedad de Jenny y por mis trabajos fallidos y malogrados sobre temas espirituales, consumido por la rabia de tener que convertir en ídolo una concepción que odiaba, caí enfermo, como ya en otra carta anterior te comunicaba, queridísimo padre. Una vez recobrada la salud, quemé todas mis poesías y esbozos de relatos literarios, etc., en la esperanza de que de aquí en adelante podré mantenerme apartado de estas cosas, sin que hasta ahora haya prueba alguna en contrario.

Durante mi enfermedad, estudié de cabo a rabo a Hegel y a la mayoría de sus discípulos. A través de algunos amigos con quienes me reuní en Stralow, fui a dar a un club de doctores, entre ellos algunos profesores de la universidad y el más íntimo de mis amigos berlineses, el doctor Rutenberg. En las discusiones allí sostenidas se han ido revelando algunas concepciones polémicas, y me he ido sintiendo cada vez más encadenado a la actual filosofía del mundo a la que había creído poder sustraerme, pero todo lo ruidoso había enmudecido y me sentía asaltado por una verdadera furia irónica, al ver cómo podían suceder tantas cosas que antes había negado. Vino luego el silencio de Jenny y ya no pude descansar hasta convencerme, con algunas malas producciones, como *La visita* [10] de la modernidad y las posiciones de la concepción actual sobre la ciencia.

Si acaso no te he explicado claramente lo que he hecho en este último semestre ni he entrado en todos los detalles, te ruego, querido padre, que me perdones, achacándolo a mi ansia de hablar del presente.

El señor von Chamisso me ha enviado una nota perfectamente trivial en que me comunica que "lamenta que el *Almanaque* [11] no pueda publicar mis colaboraciones, pues hace mucho que está impreso". Casi

[v] *Corpus Juris Canonici* ("Cuerpo de Derecho canónico").

me lo he comido de rabia. El librero Wigand ha enviado mi plan al doctor Schmidt, editor de la casa Wunder, firma comercial que trata en buenos quesos y en mala literatura. Te adjunto su carta; la persona en cuestión aún no ha contestado . Sin embargo, no renuncio del todo a este plan, sobre todo teniendo en cuenta que todas las celebridades estéticas de la escuela hegeliana, por mediación del docente Bauer,[x] muy destacado entre ellas, y mi coadjutor, el doctor Rutenberg, han prometido cooperar.[12]

Por lo que se refiere, querido padre, a la carrera en ciencias camerales,[13] he conocido hace poco a un asesor llamado Schmidthänner, quien me ha aconsejado que me pase a ella después de aprobar el tercer examen en ciencias jurídicas, lo que me agradaría más, puesto que realmente prefiero la jurisprudencia a la administración. Este señor me ha dicho que él mismo y muchos otros procedentes del Tribunal territorial superior de Münster, en Westfalia, han logrado llegar a asesor en tres años, lo que no es difícil, trabajando mucho por supuesto, ya que las etapas, allí, no están tan fijamente delimitadas como en Berlín y en otras partes. Y si, más tarde, se logra ser ascendido de asesor a doctor, es mucho más fácil la posibilidad de pasar en seguida a profesor extraordinario, como logró por ejemplo, H. Gärtner, en Bonn, que ha escrito una obra bastante mediocre sobre los códigos provinciales y del que, por lo demás, sólo se sabe aquí que se profesa partidario de la escuela jurídica hegeliana. Pero tal vez, mi queridísimo padre, el mejor de los padres, pudiera yo tratar esto personalmente contigo. El estado de Eduardo,[y] los padecimientos de mi querida mamá y tu enfermedad, aunque confío en que no se trate de nada grave, todo ello me lleva a desear y a considerar casi necesario el volar hacia vosotros. Y ya estaría ahí si no tuviera fundadas dudas acerca de que me des tu conformidad.

Créeme, queridísimo padre, que no me anima ninguna intención egoísta (aunque me sentiría feliz de volver a ver a Jenny), pero hay algo que me conturba y que no me atrevo a expresar. En cierto sentido, sería incluso un duro golpe para mí, pero, como escribe mi dulce, mi única Jenny, estas consideraciones son todas ellas secundarias, deben pasar a segundo plano ante el cumplimiento de deberes reputados como sagrados.

Te ruego, querido padre, que, si estás de acuerdo con ello, no enseñes esta carta o, por lo menos, esta hoja, a mi madre angelical. Es posible que mi repentina llegada infundiera ánimos a esta grande y maravillosa mujer.

La que he escrito a la mamá fue muy anterior a la llegada de la carta tan hermosa de Jenny, y ello explica por qué en ella le hablo tal vez en exceso, sin darme cuenta, de cosas que no vienen al caso.

En la esperanza de que, poco a poco, vayan disipándose las nubes que actualmente ensombrecen nuestra familia y de que pronto me sea dado sufrir y llorar con vosotros y daros pruebas, tal vez en vuestra presencia, de la profunda devoción y el inmenso amor que por

[x] Bruno Bauer. [y] Hermano de Carlos Marx.

vosotros siento y que con tanta frecuencia he sabido expresar tan mal; confiando en que también tú, queridísimo y eternamente amado padre, haciéndote cargo de las emociones muchas veces cambiantes de mi ánimo, perdones los frecuentes yerros de mi corazón, cuando el espíritu batallador ahoga sus latidos, y deseando vivamente que pronto te escuentres restablecido, para que pueda estrecharte contra mi pecho y hablarte con el corazón en la mano, tu hijo, que te adora,

CARLOS.

Perdóname, querido padre, la letra casi ilegible y el pobre estilo de esta carta. Son ya casi las cuatro de la mañana, y la vela se ha consumido y los ojos me arden. Se ha apoderado de mí una inquietud total, y no me sentiré de nuevo tranquilo hasta que no me vea de nuevo en vuestra amada presencia.

Te ruego que hagas llegar mis cariñosos saludos a mi dulce, incomparable Jenny. Doce veces he leído ya su carta y a cada lectura descubro en ella nuevos encantos. Es, en todos los sentidos, incluso en cuanto al estilo, la carta más hermosa que mujer alguna pudiera escribir.

TESIS DOCTORAL

DIFERENCIA ENTRE LA FILOSOFÍA DEMOCRITEANA Y EPICÚREA DE LA NATURALEZA [14]

El autor dedica estas líneas como homenaje de cariño filial a su queridísimo y paternal amigo, el Consejero áulico de Gobierno

Señor

LUDWIG VON WESTPHALEN

en Tréveris.

Confío en que me perdonará usted, queridísimo y paternal amigo, el atrevimiento de hacer figurar su nombre, para mí tan respetable, al frente de unas páginas carentes de valor. No he tenido la paciencia necesaria para esperar otra ocasión de tributarle un débil testimonio de mi afecto.

¡Ojalá quienes han dudado alguna vez de la fuerza de la idea pudieran haber tenido, como yo, la dicha de admirar a un viejo pletórico de fuerza y de juventud que saluda todos los progresos de su tiempo con el entusiasmo y la prudencia de la verdad y que, abroquelado en este idealismo profundamente consciente y luminoso, único depositario de la verdadera palabra ante la que comparecen todos los espíritus del mundo, jamás ha retrocedido frente a las sombras de los fantasmas retrógrados ni ante el cielo con frecuencia oscuro y encapotado de su época, sino que, dotado de una energía divina y de una mirada virilmente segura, no ha dejado nunca de contemplar, por debajo de todos los disfraces, el empíreo que arde en el corazón del mundo! Usted, mi paternal amigo, ha sido siempre para mí la demostración viva y palpable de que el idealismo no es simplemente una quimera, sino una verdad.

Y no formulo votos por su bienestar físico, pues sé que el gran médico mágico bajo cuya tutela se halla usted es el espíritu.

PRÓLOGO [15]

Habría podido redactar el presente estudio bajo una forma más rigurosamente científica y, al mismo tiempo, en algunos de sus aspectos, menos pedante, si no me hubiese animado la intención inicial de hacer de él una tesis doctoral. Razones puramente externas me mueven, sin embargo, a entregarlo a la imprenta bajo su forma actual. Considero, por otra parte, que he logrado solucionar en este trabajo un problema, hasta ahora no resuelto, de la historia de la filosofía griega.

Los expertos saben que no existen acerca del tema de esta disertación trabajos anteriores en que pueda uno apoyarse. Hasta hoy, los estudiosos se han contentado con seguir dando vueltas alrededor de charlatanerías de Cicerón y de Plutarco. Gassendi,[16] que ha levantado el veto fulminado contra Epicuro por los Padres de la Iglesia y toda la Edad Media —periodo de la sinrazón realizada—, sólo ofrece en su exposición un elemento interesante. Trata de conciliar su conciencia católica con su ciencia pagana, de armonizar a Epicuro con la Iglesia, esfuerzo baldío, por lo demás. Es algo así como querer envolver el esplendoroso y floreciente cuerpo de la Lais griega en el hábito de una monja cristiana. Gassendi aprende en Epicuro filosofía, en vez de enseñarnos algo acerca de la filosofía de Epicuro.

No debe verse en este estudio más que el anticipo de un trabajo más importante, en el que me propongo exponer en detalle el ciclo de la filosofía epicúrea, estoica y escéptica, en sus relaciones con toda la especulación griega.[17] En esta nueva obra se corregirán los defectos de forma, etc., del presente estudio.

Es cierto que *Hegel* ha caracterizado, en sus grandes lineamientos, lo que hay de general en aquellos sistemas. Pero el plan de su historia de la filosofía, de la que arranca en realidad esta historia, era de una grandeza y una osadía tan admirables que su autor no podía entrar en detalles; por otra parte, la idea que Hegel tenía de lo que llamaba lo especulativo por excelencia no permitía a este gigantesco pensador reconocer en estos sistemas la gran importancia que revisten para la historia de la fiolsofía griega y para el espíritu griego, en general. Estos sistemas son la clave para comprender la verdadera historia de la filosofía griega. En cuanto a sus relaciones con la vida de Grecia, encontramos una sugestión bastante profunda en la obra de mi amigo *Köppen* titulada *Federico el Grande y sus detractores*.[18]

Incluimos, en forma de Apéndice, una crítica de la polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro, porque esta polémica no es, ni mucho menos, un fenómeno aislado, sino el exponente de una posición generalizada, pues representa de un modo muy exacto las relaciones entre el intelecto teologizante y la filosofía.

No tocamos, entre otras cosas, la falsedad general del punto de vista en que se sitúa Plutarco cuando quiere hacer comparecer a la filosofía

ante el foro de la religión. Cualquier razonamiento podría, a este propósito, ser sustituido por las palabras de David Hume:

"No cabe duda de que constituye una especie de injuria que se hace a la filosofía el querer obligarla, en vez de reconocer su *autoridad soberana*, como debiera reconocerse en todas partes, a justificarse en todo momento de las consecuencias que implica y a defenderse tan pronto como choca contra un arte o una ciencia cualquiera. *Es algo así como si a un rey se le acusara de alta traición en contra de sus súbditos.*" [19]

Mientras una gota de sangre haga latir su corazón absolutamente libre y dueño del universo, la filosofía no se cansará de lanzar al rostro de sus adversarios el grito de Epicuro:

Ἀσεβὴς δέ, οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων.[a] [20]

La filosofía no lo oculta. Hace suya la profesión de fe de Prometeo:

ἁπλῷ λόγῳ, τοὺς πάντας ἐχθαίρω θεοὺς[b]

y opone esta divisa a todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconozcan como suprema divinidad a la autoconciencia humana. Ésta no tolera rival.

Y a esos cuitados que se alegran de que aparentemente haya empeorado la situación de la filosofía en la sociedad burguesa, les da, a su vez, la respuesta que Prometeo daba a Hermes, servidor de los dioses:

τῆς σῆς λατρείας τὴν ἐμὴν δυσπραξίαν,
σαφῶς ἐπίστασ', οὐκ ἂν ἀλλάξαιμ' ἐγώ.
κρεῖσσον γὰρ οἶμαι τῇδε λατρεύειν πέτρᾳ
ἢ πατρὶ φῦναι Ζηνὶ πιστὸν ἄγγελον.[c] [21]

Prometeo ocupa el primer lugar entre los santos y los mártires del calendario filosófico.

Berlín, marzo de 1841.

K. H. MARX.

[a] No es impío quien desprecia a los dioses del populacho, sino quien se suma a las opiniones que el populacho tiene de los dioses. [b] ¡En una palabra, odio a todos los dioses! [c] Puedes estar seguro de que jamás cambiaría mi suerte miserable por tu servidumbre, pues prefiero verme clavado a esta roca que ser el fiel mensajero de Zeus Padre.

ÍNDICE

Prólogo

SOBRE LA DIFERENCIA ENTRE LA FILOSOFÍA DEMOCRITEANA Y EPICÚREA DE LA NATURALEZA

PRIMERA PARTE

DIFERENCIA ENTRE LA FILOSOFÍA DEMOCRITEANA Y EPICÚREA, EN GENERAL

I. *Objeto de la disertación.*
II. *Juicios sobre la relación entre la física de Demócrito y la de Epicuro.*
III. *Dificultades en cuanto a la identidad de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro.*
IV. *Diferencia general de principio entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro.*
V. *Resultado.*

SEGUNDA PARTE

DIFERENCIA ENTRE LA FILOSOFÍA DEMOCRITEANA Y EPICÚREA DE LA NATURALEZA, EN PARTICULAR

Cap. I. *La declinación del átomo con respecto a la línea recta.*
Cap. II. *Las cualidades del átomo.*
Cap. III. Ἄτομοι ἀρχαί y ἄτομα στοιχεῖα.[a]
Cap. IV. *El tiempo.*
Cap. V. *Los meteoros.*

APÉNDICE

CRÍTICA DE LA POLÉMICA DE PLUTARCO CONTRA LA TEOLOGÍA DE EPICURO

Preliminares

I. *Actitud del hombre ante Dios.*
   1. *El temor y la esencia del más allá.*
   2. *El culto y el individuo.*
   3. *La Providencia y el Dios degradado.*

II. *La inmortalidad individual.*
   1. *Sobre el feudalismo religioso. El infierno de la chusma.*
   2. *El anhelo de los muchos.*
   3. *La soberbia de los elegidos.*

[a] Principios indivisibles y elementos indivisibles.

PRIMERA PARTE

DIFERENCIA ENTRE LA FILOSOFÍA DEMOCRITEANA Y EPICÚREA DE LA NATURALEZA, EN GENERAL

I. *Objeto de la disertación*

A la filosofía griega parece sucederle lo que no debe ocurrirle a una buena tragedia: tener un pobre desenlace. Con Aristóteles, el Alejandro de Macedonia de la filosofía griega, parece terminar, en Grecia, la historia objetiva de la filosofía, e incluso los estoicos, con su fuerza viril, no consiguieron, como lo habían logrado los espartanos en sus templos, encadenar Atenea a Hércules, para que no pudiera huir.

A los epicúreos, los estoicos y los escépticos se los considera, casi, como un epílogo inadecuado, que no guarda la menor relación con las grandes premisas. La filosofía epicúrea, vendría a ser algo así como un conglomerado sincrético de la física democriteana y la moral cirenaica; el estoicismo, una amalgama de la especulación heracliteana de la naturaleza, de la concepción moral del mundo de los cínicos y tal vez también de la lógica aristotélica; el escepticismo, por último, el mal necesario opuesto a estos dogmatismos. De este modo y sin darse cuenta de ello, se enlaza a estos pensadores a la filosofía alejandrina, convirtiendo sus doctrinas en un ecleticismo unilateral y tendencioso. Finalmente, la filosofía alejandrina es considerada como una ensoñación y una desintegración absolutas, sin que, de esta confusión general, sea posible reconocer, a lo sumo, otra cosa que la universalidad de la intención.

Una verdad muy trivial nos dice que el nacimiento, el florecimiento y la muerte forman el círculo de hierro a que se halla condenado todo lo humano y la órbita que debe recorrer. Nada de extraño tendría, pues, que la filosofía griega se marchitara enseguida, después de haber alcanzado su apogeo con Aristóteles. Pero la muerte del héroe se asemeja a la caída del sol, y no al estallido de un sapo hinchado.

Además, nacimiento, apogeo y muerte son ideas demasiado generales, demasiado vagas, en las que puede hacerse entrar todo, pero que no nos ayudan a comprender nada. La muerte misma se halla ya predeterminada en lo que vive; su forma debería concebirse, por tanto, de un modo tan peculiar y específico como la forma de la vida.

Finalmente, si echamos una ojeada a la historia, ¿acaso nos encontramos en ella con el epicureísmo, el estoicismo o el escepticismo como fenómenos particulares? ¿No son más bien los prototipos del espíritu romano, la forma bajo la que Grecia emigra a Roma? ¿No son, acaso, fenómenos de una esencia a tal punto caracerística, intensiva y eterna, que el mismo mundo moderno se ha visto obligado a reconocerles plena carta de ciudadanía espiritual?

Insisto en esto simplemente para recordar la importancia histórica de

dichos sistemas; pero de lo que aquí se trata no es de su importancia general para la cultura, sino de la unión con la filosofía griega anterior.

Esta relación ¿no habría debido, por lo menos, incitar a indagaciones, al ver a la filosofía griega desembocar en dos grupos distintos de sistemas eclécticos, uno de los cuales constituye el ciclo de las filosofías epicúrea, estoica y escéptica, mientras que al otro se le conoce por el nombre de especulación alejandrina? ¿Y no constituye, además, un fenómeno notable el hecho de que, después de las filosofías platónica y aristotélica, que se extienden hasta la totalidad, aparezcan nuevos sistemas que no se entroncan con estas ricas manifestaciones del espíritu, sino que, remontándose mucho más atrás, se orientan hacia las escuelas más simplistas, hacia los filósofos de la naturaleza, en cuanto a la física, y a la escuela socrática, por lo que se refiere a la ética? ¿Cómo explicarse, además, que los sistemas posteriores a Aristóteles se encuentren, en cierto modo, con sus fundamentos ya listos en el pasado, que se enlace a los cirenaicos con Demócrito y a los cínicos con Heráclito? ¿Es, acaso, un azar el que todos los momentos de la autoconciencia aparezcan en los epicúreos, los estoicos y los escépticos representados como totalidad, pero cada uno de ellos dotado de su existencia propia? ¿Y que el conjunto de estos sistemas integre la estructura completa de la autoconciencia? Por último, ¿se debe acaso a una coincidencia casual el que en estos sistemas se afirme como la realidad de la verdadera ciencia el carácter con que la filosofía griega comienza de manera mítica con los Siete sabios, carácter que encarna, por así decirlo, como el centro de esta filosofía en Sócrates, su demiurgo; es decir, el carácter del sabio, del σοφός? [d]

A mí me parece que, si los sistemas anteriores son más significativos y más interesantes en cuanto al contenido de la filosofía griega, los sistemas postaristotélicos, y principalmente el ciclo de las escuelas epicúrea, estoica y escéptica, lo son más, en cambio, en cuanto a la forma subjetiva, al carácter de esta filosofía. Y sin embargo, hasta ahora, es precisamente la forma subjetiva, soporte espiritual de los sistemas filosóficos, lo que se ha omitido casi enteramente, para fijarse tan solo en sus determinaciones metafísicas.

Me reservo el exponer, en un estudio más desarrollado, las filosofías epicúreas, estoica y escéptica en su conjunto y su relación total con la filosofía griega anterior y posterior.[e] [17]

Por el momento, me contentaré con desarrollar esta relación apoyándome, por así decirlo, en un ejemplo y considerándola en un solo aspecto, el de sus relaciones con la especulación anterior.

Elijo para ello, como ejemplo, la relación entre la filosofía de la naturaleza en Epicuro y en Demócrito. No creo que este punto de partida sea el más cómodo. En efecto, por una parte, existe el viejo y arraigado prejuicio que lleva a identificar la física democriteana y la epicúrea, hasta el punto de no ver en las modificaciones introducidas por Epicuro más que ocurrencias arbitrarias; y, por otra parte, me veré

[d] Sabio. V. *infra*, p. 89. [e] Véase, *supra*, p. 17.

obligado a entrar, en cuanto al detalle, en aparentes micrologías. Pero, precisamente porque dicho prejuicio es tan viejo como la historia de la filosofía y porque las divergencias aparecen lo suficientemente ocultas para no revelarse, diríamos, más que vistas al microscopio, el resultado a que lleguemos será tanto más importante, si logramos demostrar que, a pesar de su conexión, existe entre la física de Demócrito y la de Epicuro una diferencia esencial, que se advierte hasta en los menores detalles. Y lo que cabe demostrar en pequeño puede ponerse de manifiesto más fácilmente cuando se ven las relaciones en dimensión mayor, mientras que, a la inversa, consideraciones de tipo muy general dejan en pie la duda de si el resultado se confirmará o no en el detalle.

II. *Juicios sobre la relación entre la física de Demócrito y la de Epicuro*

Bastará pasar revista a los juicios de los antiguos acerca de las relaciones entre la física de Demócrito y la de Epicuro para que resalte enseguida cuál es mi punto de vista en general con respecto al de aquéllos.

Posidonio el estoico, Nicolás y Soción acusan a Epicuro de haberse apropiado la teoría de Demócrito acerca de los átomos y la de Aristipo acerca del placer(1).[f] *Cotta,* el académico, citado por Cicerón, se pregunta: "¿Qué encontramos en la física de Epicuro que no pertenezca a Demócrito? Aunque cambie algunas cosas, en casi todo se limita a copiar a éste(2)." Y *Cicerón,* por su parte, dice: "En física, de lo que más se ufana Epicuro, éste es un perfecto profano. La mayor parte de lo que expone pertenece a Demócrito; y cuando difiere de él y trata de mejorarlo, lo corrompe y empeora(3)." Pero, aunque muchos han acusado a Epicuro de haber denostado a Demócrito, Leonteo, citado por Plutarco, afirma, por el contrario, que Epicuro ensalzaba a Demócrito por haber profesado antes que él la doctrina verdadera, por haberse adelantado a descubrir los principios de la naturaleza(4). En la obra *De placitis philosophorum* [22] se llama a Epicuro un filósofo a la manera de Demócrito(5). Y Plutarco, en su *Colotes,* va todavía más allá. Comparando a Epicuro con Demócrito, Empédocles, Parménides, Platón, Sócrates, Estilpón, los cirenaicos y los académicos, trata de llegar a la conclusión de que "Epicuro se apropió lo que había de falso en toda la filosofía griega, sin llegar a comprender lo verdadero"(6), y también su tratado *De eo, quod secundum Epicurum non beate vivi possit* abunda en insinuaciones hostiles de parecido carácter.

Esta misma despectiva opinión de los autores antiguos la encontramos en los Padres de la Iglesia. Cito en nota solamente un pasaje de Clemente de Alejandría(7), Padre de la Iglesia, quien merece ser mencionado en relación con Epicuro, principalmente porque, convirtiendo la prevención del apóstol Pablo contra la filosofía en general en una prevención contra la filosofía epicúrea, dice que en ella no se lucubra

[f] Las notas correspondientes a estas llamadas entre paréntesis son de Marx y figuran al final de la tesis.

siquiera acerca de la Providencia, etc.(8). Pero quien de modo más llamativo revela la inclinación de acusar a Epicuro de plagiario es *Sexto Empírico*, el cual trata de presentar algunos pasajes inadecuados de Homero y Epicarmo como principales fuentes de la filosofía epicúrea(9).

Y es bien sabido que también los autores modernos en su conjunto convierten a Epicuro en un mero plagiario, en cuanto filósofo de la naturaleza. El juicio de estos autores en general puede resumirse aquí en la siguiente sentencia de *Leibniz*:

"Nous ne savons presque de ce grand homme" (Démocrite) "que ce qu'Epicure en a emprunté, qui n'était pas capable d'en prendre toujours le meilleur(10)." *

Por tanto, mientras que Cicerón, aun presentando a Epicuro como corruptor de la doctrina democriteana, le reconoce, por lo menos, el deseo de mejorarla y cierta capacidad para descubrir sus defectos, Plutarco le atribuye inconsecuencia(11) y una propensión predeterminada hacia lo peor, lo que envuelve ya una sospecha con respecto a sus intenciones, y Leibniz lo tiene incluso por incapaz de extractar debidamente a Demócrito.

Pero todos ellos coinciden en una cosa, y es que Epicuro tomó su física de Demócrito.

III. *Dificultades en cuanto a la identidad de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*

Aparte de los testimonios históricos, es mucho lo que abona la identidad de la física democriteana y la epicúrea. Los principios —los átomos y el vacío— son, incuestionablemente, los mismos. Solamente en algunas determinaciones sueltas parece mediar una diferencia arbitraria y por tanto, no esencial.

Sin embargo, nos encontramos aquí con un enigma muy curioso y que no tiene solución. Los dos filósofos profesan exactamente la misma ciencia y la sostienen exactamente del mismo modo, pero —¡qué inconsecuencia!— se enfrentan diametralmente en cuanto se refiere a la verdad, la certeza y la aplicación de esta ciencia y en cuanto respecta, en general, a la relación entre pensamiento y realidad. Digo que se enfrentan diametralmente, y trataré de demostrarlo.

A) No parece fácil averiguar el juicio que se forma Demócrito *acerca de la verdad y la certeza del saber humano.* Nos encontramos con pasajes contradictorios o, más exactamente la contradicción no está en los pasajes, sino en las ideas de Demócrito. Pues es errónea en cuanto a los hechos la afirmación de Trendelenburg en sus comentarios a la psicología aristotélica, de que fueron autores de una época posterior, y no Aristóteles, quienes se dieron cuenta de dicha contradicción. En

* "Acerca de este gran hombre (Demócrito), apenas sabemos más que lo que de él tomó Epicuro, quien no siempre acertaba a tomar lo mejor."

efecto, en la psicología de Aristóteles leemos: "Demócrito equipara el alma y el entendimiento como uno y lo mismo, ya que para él el fenómeno es lo verdadero(1)" y, por el contrario, en la *Metafísica* se dice: "Demócrito afirma que nada hay verdadero o que esto se nos oculta(2)." ¿No son contradictorios estos dos pasajes de Aristóteles? Si el fenómeno es lo verdadero, ¿cómo puede permanecer oculto? La ocultación comienza donde se separan la verdad y el fenómeno. *Diógenes Laercio* refiere que se contaba a Demócrito entre los escépticos. Cita su máxima: "En verdad, no sabemos nada, pues la verdad se halla en el fondo del pozo(3)." Y algo parecido encontramos en *Sexto Empírico*(4).

Este punto de vista escéptico, inseguro e interiormente contradictorio de Demócrito aparece desarrollado y llevado hacia adelante en *el modo* como *determina la relación entre el átomo y el mundo fenoménicamente sensible.*

Por una parte, la manifestación sensible no corresponde a los átomos mismos. No se trata de una *manifestación objetiva,* sino de una *apariencia subjetiva.* "Los *verdaderos* principios son los átomos y el vacío; *todo lo demás* es *opinión, apariencia*"(5). "Lo frío y lo caliente sólo existen en la opinión, pero en la verdad no existen más que los átomos y el vacío(6)." Por tanto, lo *uno* no resulta en verdad de los muchos átomos, sino que "mediante la combinación de los átomos *parece* todo ser uno(7)." Por consiguiente, sólo hay que mirar a través de la razón los principios, que ya por su misma pequeñez escapan al ojo sensible y que incluso por ello mismo reciben el nombre de *ideas*(8). Pero, de otra parte, el único objeto verdadero es el fenómeno sensible y la αἴσθησις [h] es la φρόνησις,[i] y este algo verdadero es cambiante, inestable, es fenómeno. Decir que el fenómeno es lo verdadero es contradictorio(9). Por tanto, tan pronto se convierte en lo subjetivo como en lo objetivo uno u otro de los dos lados. De este modo, la contradicción parece desdoblarse, al repartirse entre dos mundos. De ahí que Demócrito convierta la realidad sensible en apariencia subjetiva; sin embargo, la antinomia, expulsada del mundo de los objetos, pasa a existir ahora en su propia autoconciencia, en la que se encuentran hostilmente el concepto del átomo y la intuición *sensible.*

Como vemos, Demócrito no se sustrae a la antinomia. Pero no es este aún el momento de explicarla. Baste, por ahora, con saber que existe.

Oigamos ahora, por el contrario, a Epicuro. El *sabio,* dice éste, adopta una actitud *dogmática, no escéptica*(10). Más aún, lo que le asegura su superioridad frente a todos los demás, es precisamente el que su saber se halla animado por la convicción(11). "Todos los sentidos son heraldos de lo verdadero(12)." "*Nada puede refutar la percepción sensible;* ni lo análogo a lo análogo, por razón de su igual validez, ni lo disímil a lo disímil, ya que sus juicios no recaen sobre lo mismo, ni el concepto, pues éste depende de las percepciones sensibles(13)", leemos en el Canon. Pero, mientras que *Demócrito* considera el *mundo sensible* como una *apariencia subjetiva, Epicuro* lo considera como

[h] Sensación. [i] Entendimiento.

un *fenómeno objetivo*. Y la diferencia es consciente en él, pues afirma compartir *los mismos principios, pero no* ver en las cualidades sensibles *simples opiniones*(14).

Así, pues, si la percepción sensible era el criterio de Epicuro, pero a ella corresponde el fenómeno objetivo, consideremos como una consecuencia cierta la que saca Cicerón y que le lleva a alzarse de hombros. "A Demócrito el Sol le parece grande, porque es un hombre culto y muy versado en geometría; en cambio, a Epicuro le parece que mide unos dos pies, ya que juzga que *tiene* la magnitud que *representa*(15)."

B) *Esta diferencia* en cuanto a los *juicios teóricos* de Demócrito y Epicuro acerca de la seguridad de la ciencia y de la verdad de sus objetos aparece *realizada* en la *energía científica* y en la *práctica dispares* de estos dos hombres.

Demócrito, para quien el principio no aparece como fenómeno y permanece sin realidad ni existencia, ve ante sí, por el contrario, como mundo real y pleno de contenido, el *mundo de la percepción sensible*. Cierto que este mundo es una apariencia subjetiva, pero, precisamente por serlo, aparece desgajado del principio y mantenido en su realidad sustantiva; siendo al mismo tiempo el único objeto real, tiene valor y significación *en cuanto tal*. Esto hace que Demócrito se vea empujado a la *observación empírica*. No satisfecho con la filosofía, se echa en brazos del *saber positivo*. Ya hemos visto que Cicerón le llama un *vir eruditus*. Era hombre versado en física, en ética, en matemáticas, en las disciplinas encíclicas, en todas las artes(16). Basta leer en Diógenes Laercio la relación de sus libros para convencerse de su erudición(17). Pero la erudición se caracteriza porque se extiende a lo ancho, recolectando e indagando desde el exterior, y así vemos que Demócrito *recorre medio mundo*, intercambiando experiencias, conocimientos y observaciones. "De todos mis contemporáneos", dice jactándose, "soy el que ha peregrinado por la mayor parte de la tierra, explorando hasta los parajes más remotos; he visto la mayoría de las regiones y países bajo el firmamento y he escuchado a la mayoría de los hombres cultos; y en la composición lineal acompañada de pruebas nadie me ha superado, ni siquiera los que los egipcios llamaban arsepedónaptas(18)" [23]

Demetrio, en los ὁμωνύμοις,[j] y *Antístenes*, en las διαδοχαῖς,[k] cuentan que viajó a Egipto para aprender geometría con los sacerdotes, y a Persia, para estudiar con los caldeos, habiendo llegado hasta el mar Rojo. Algunos afirman que se reunió también con los gimnosofistas en la India y que pisó Etiopía(19). Sentíase acicateado, de una parte, por el *afán de saber*; pero, de otra parte le impulsaba a viajar su *insatisfacción con lo verdadero, es decir con el saber filosófico*. El saber que él tiene por verdadero carece de contenido, y el que le da contenido carece de verdad. Es posible que sea una fábula, pero una fábula que refleja la verdad, porque pinta lo contradictorio de su naturaleza, la anécdota que de él cuentan los antiguos. Dicen que Demócrito se privó de la vista para que la *luz sensible del ojo* no empa-

[j] Homónimos. [k] Sucesiones.



ñase en él la *agudeza del espíritu*(20). Es el hombre del que Cicerón nos dice que peregrinó por medio mundo. Pero sin encontrar lo buscado.

Epicuro nos revela una imagen totalmente opuesta.

Epicuro se siente *satisfecho y feliz con la filosofía*. "Debes servir a la filosofía —dice—, si quieres gozar de la verdadera libertad. Quien se somete y entrega a ella, no necesita esperar mucho, pues enseguida se siente emancipado: en esto precisamente reside la libertad: en servir a la filosofía(21)." "Ni el joven —enseña, por tanto— debe tardar en filosofar, ni el anciano dejar de hacerlo. Pues nadie es demasiado joven ni demasiado viejo para curarse en el alma. Y quien dice que la hora del filosofar aún no ha llegado, o ya ha pasado, se parece al que afirma que aún no es tiempo o ya es tarde para alcanzar la felicidad(22)." Mientras que Demócrito, insatisfecho con la filosofía, se echa en brazos del saber empírico, *Epicuro desprecia las ciencias positivas*, que en nada contribuyen a la *verdadera perfección*(23). Se dice de él que era *enemigo de la ciencia* y despreciaba la gramática(24). Y hasta se le acusa de ignorancia; "pero —son palabras de un epicúreo, trasmitidas por Cicerón— no era que Epicuro careciese de erudición, sino que, [son] los ignorantes quienes creen que el no saber de que debe avergonzarse el adolescente es el mismo que se le puede echar en cara al anciano(25)."

Mientras que *Demócrito* trataba de aprender de los *sacerdotes egipcios*, de los *caldeos persas* y de los *gimnosofistas indios*, *Epicuro se ufana* de no haber tenido *ningún maestro*, de ser *autodidacta*(26). "Algunos —dice Epicuro, según Séneca— luchan por la verdad sin ayuda de nadie." Entre ellos trató él de abrirse camino. Y a éstos, a los autodidactas, dedica los mayores elogios. De los otros dice que son mentes de segunda categoría(27). Por eso, mientras Demócrito se siente impulsado a viajar por todos los países, Epicuro apenas sale dos o tres veces de su jardín ateniense y cuando viaja a la Jonia, no es precisamente para indagar, sino simplemente para visitar a sus amigos(28). Por último, mientras Demócrito, desesperanzado de la ciencia, se priva de la vista, Epicuro, cuando siente acercarse la hora de la muerte, toma un baño caliente, pide que le den a beber vino sin mezcla, y recomienda a sus amigos que se mantengan fieles a la filosofía(29).

C) Las diferencias que acabamos de exponer no se deben a la individualidad contingente de ambos filósofos, sino a dos tendencias contrapuestas que en ellos se personifican. La vemos expresarse como diferencia en lo tocante a la conciencia teórica.

Consideremos, por último, la *forma de reflexión* que *expresa la relación del pensamiento y el ser, el nexo entre ambos*. En la relación que el filósofo establece entre el mundo y el pensamiento se limita a objetivar la conducta de su conciencia particular ante el mundo real.

Pues bien, Demócrito emplea como forma de reflexión de la realidad la *necesidad*(30). Todo lo reduce a necesidad, dice de él Aristóteles(31). Diógenes Laercio afirma que el torbellino de los átomos, del que nace todo, es la necesidad democriteana(32). Más satisfacto-

ria es la explicación que da acerca de esto el autor de la obra *De placitis philosophorum,* cuando dice que la necesidad es, según Demócrito, el destino y la ley y la providencia y la creadora del universo. Pero que la sustancia de esta necesidad reside en la antitipia y en el movimiento y el impulso de la materia(33). Un pasaje semejante a éste lo encontramos en las *Églogas físicas* de *Estobeo*(34) y en el libro sexto de la *Praeparatio evangelica de Eusebio*(35). En las *Églogas éticas* de Estobeo se conserva la siguiente sentencia de Demócrito(36), repetida casi literalmente en el libro catorce de Eusebio(37): los hombres se imaginan ficticiamente la imagen aparente del acaso, que no es sino la manifestación de su propia perplejidad, pues *un pensamiento vigoroso sabe luchar con lo contingente.* Y también un pasaje en que Aristóteles habla de la doctrina antigua en que se suprimía el azar es atribuida por *Simplicio* a Demócrito(38).

Por el contrario, Epicuro: "La *necesidad,* que algunos presentan como señora absoluta, *no* existe, sino que unas cosas son *fortuitas* y otras dependen de nuestra *voluntad.* La necesidad no admite persuasión y el acaso, por el contrario, es inconstante. Más valdría seguir al mito acerca de los dioses que ser esclavos de la εἱμαρμένη[1] de los físicos. Pues si aquél permite esperar en la misericordia de los dioses a los que se ha honrado, ésta es la necesidad inexorable. Pero lo que hay que admitir es *el acaso* y *no Dios,* como cree el vulgo(39). Es una desgracia vivir en la necesidad, pero no es una necesidad vivir en ella. Los caminos hacia la libertad se abren por doquier, y son muchos, cortos y fáciles. Agradezcamos, pues, a Dios el que a nadie se le pueda atar a la vida. Está permitido el domeñar a la misma necesidad(40)."

Algo parecido dice en Cicerón el epicúreo Veleyo, refiriéndose a la filosofía estoica: "¿Qué debemos pensar de una filosofía para la que, como para las viejas e ignorantes comadres, todo parece suceder gracias a la fatalidad?... Epicuro nos ha redimido y puesto en libertad(41)."

Epicuro *niega,* así, incluso el *juicio disyuntivo,* para no verse obligado a reconocer ninguna clase de necesidad(42).

También de Demócrito se afirma, es verdad, que recurría al acaso; pero de los dos pasajes que acerca de esto encontramos en Simplicio(43) uno hace sospechoso al otro, pues revela manifiestamente que no es Demócrito quien emplea la categoría del azar, sino que Simplicio se la atribuye a Demócrito como una consecuencia. He aquí sus palabras: Demócrito no aduce causa alguna de la creación del universo en general, por lo que *parece* que considera como fundamento de ella el acaso. Pero aquí no se trata de la *determinación del contenido,* sino de la *forma conscientemente* empleada por Demócrito. Y algo parecido ocurre cuando Eusebio afirma que Demócrito hace del acaso el gobernante de lo general y de lo divino, sosteniendo que lo regía todo, mientras que él lo eliminaba de la vida humana y de la naturaleza empírica y consideraba como insentatos a quienes proclamaban el azar(44).

En parte, nos encontramos aquí simplemente con el afán del obispo

1 El destino.

cristiano *Dionisio* de hacer deducciones consecuentes y, en parte, allí donde comienza lo general y lo divino, vemos que el concepto democriteano de la necesidad deja de diferenciarse del concepto del acaso.

Podemos, pues, afirmar como algo históricamente cierto que *Demócrito* emplea la *necesidad* y *Epicuro* el *acaso* y que cada uno de ellos, además, rechaza con aspereza polémica el parecer opuesto.

La fundamental consecuencia que de esta diferencia se deriva se manifiesta en el modo de explicar los diversos fenómenos físicos.

En efecto, la necesidad aparece en la naturaleza finita como una *necesidad relativa*, como *determinismo*. La necesidad relativa solo puede deducirse de la *posibilidad real*, lo que vale tanto como decir que es un conjunto de condiciones, causas, fundamentos, etc., por medio de los cuales se llega a aquella necesidad. La posibilidad real es la explicación de la necesidad relativa. Y la encontramos empleada por Demócrito. Citaremos, en apoyo de esto, algunos pasajes tomados de Simplicio.

Si alguien que tiene sed bebe y se repara, Demócrito no aducirá como causa de ello el acaso, sino la sed. En efecto, aunque hablando de la creación del universo parezca emplear el acaso, afirma, sin embargo, que éste no es en lo singular la causa de algo, sino que se remonta a otras causas. Así, por ejemplo, el cavar es la causa de que se encuentre el tesoro y la plantación la causa del olivo(45).

El entusiasmo y la seriedad con que Demócrito introduce este tipo de explicación en el modo de considerar la naturaleza y la importancia que atribuye a la tendencia a fundamentar las cosas se manifiestan candorosamente en la siguiente confesión: "Preferiría descubrir una nueva etiología que ceñir la corona de rey entre los persas(46)."

De nuevo mantiene aquí Epicuro una posición directamente opuesta a Demócrito. El acaso es una realidad que sólo tiene el valor de la posibilidad, y la *posibilidad abstracta* es precisamente el *antípoda de la posibilidad real*. La segunda se contiene dentro de límites definidos, como el entendimiento; la primera es ilimitada, como la fantasía. La posibilidad real trata de fundamentar la necesidad y la realidad de su objeto; a la posibilidad abstracta no le importa el objeto explicado, sino el sujeto que explica. Se trata de que el objeto sea simplemente posible, concebible. Lo posible en abstracto, lo concebible, no se interpone en el camino del sujeto pensante, no representa para éste un límite ni una piedra con la que tropiece. Y es indiferente el que esta posibilidad sea real, ya que el interés no recae, aquí, sobre el objeto en cuanto tal.

Epicuro procede, pues, con una inmensa *nonchalance*,[m] en la explicación de los fenómenos físicos singulares.

Esto lo veremos con más detalle por la carta a Pitocles, que habremos de examinar más adelante. Por el momento, nos limitaremos a llamar la atención hacia su actitud ante las opiniones de otros físicos anteriores. Cuando el autor de la obra *De placitis philosophorum* y Estobeo hablan de los distintos puntos de vista de los filósofos acerca

m Despreocupación.

de la sustancia de las estrellas, de la magnitud y la forma del Sol, etc., dicen siempre, refiriéndose a Epicuro, que éste no rechaza ninguna de estas opiniones, que *todas podrían* ser acertadas y que él se atiene a lo posible(47). Más aún, Epicuro *polemiza* incluso contra el tipo de explicación basado en la posibilidad real que determina a base del intelecto y que es, por tanto, unilateral.

Así, en sus *Quaestiones naturales*, dice *Séneca*: Epicuro afirma que podrían darse todas aquellas causas y *censura* a quienes afirman que media entre ellas una determinada, ya que es aventurado emitir un juicio apodíctico acerca de lo que sólo puede deducirse a base de conjeturas(48).

Como se ve, no existe el menor interés en indagar los fundamentos reales de los objetos. Se trata simplemente de apaciguar al sujeto que busca una explicación. Admitiendo como posible cuanto responde al carácter de la posibilidad abstracta, no se hace, manifiestamente, más que traducir el *acaso del ser* al *acaso del pensar*. La única regla prescrita por Epicuro de que "la explicación *no debe contradecir* a la percepción de los sentidos" [24] es algo que se comprende por sí mismo, ya que lo abstractamente posible consiste en hallarse libre de contradicción y debe, por tanto, huir de esto(49). Finalmente, Epicuro confiesa que su tipo de explicación no persigue más fin que la *ataraxia de la autoconciencia, y no el conocimiento de la naturaleza en y para sí*(50).

Vemos, así, cómo estos dos hombres se enfrentan, paso a paso. El uno es escéptico, el otro dogmático; el uno considera el mundo sensible como una apariencia subjetiva, el otro como un fenómeno objetivo. Quien considera el mundo sensible como una apariencia subjetiva se atiene a la ciencia empírica de la naturaleza y a los conocimientos positivos y representa la inquietud de la observación experimental, que aprende siempre y no se cansa de indagar. El otro, el que concibe el mundo fenoménico como real, desprecia lo empírico; se personifica en él la quietud del pensamiento satisfecho en sí mismo, la independencia del que extrae su saber *ex principio interno*.[n] Pero la contradicción va todavía más allá. El *escéptico* y *empírico*, que considera la naturaleza sensible como una apariencia subjetiva la contempla desde el punto de vista de la *necesidad* y trata de captar, explicar la existencia real de las cosas. Por el contrario, el *filósofo* y *dogmático*, que tiene el fenómeno por real, sólo ve por doquier el *acaso* y su tipo de explicación tiende más bien a superar toda realidad objetiva en la naturaleza. Tal parece como si estos antagonismos encerraran un contrasentido.

Apenas cabe suponer que estos hombres, que se contradicen en todo, puedan abrazar la misma doctrina. Y, sin embargo, parecen encadenados el uno al otro.

A comprender la relación que en general guardan entre sí ambos pensadores va encaminado el siguiente capítulo.[o]

[n] De un principio interno. [o] Los capítulos IV, "Diferencia general de principio entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro", y V, "Resultado", que figuraban en el índice elaborado por Marx, no se han conservado.

SEGUNDA PARTE

DIFERENCIA ENTRE LA FÍSICA DEMOCRITEANA Y EPICÚREA, EN PARTICULAR

CAPÍTULO I

La declinación del átomo con respecto a la línea recta

Epicuro admite un *triple* movimiento de los átomos en el vacío(1). El primer movimiento es el de la *caída en línea recta;* el segundo se produce al *desviarse el átomo de la línea recta;* el tercero se debe a la *repulsión de los muchos átomos.* Demócrito comparte con Epicuro la hipótesis del primero y el tercer movimientos; difiere de él, en cambio, en cuanto a la *declinación del átomo* con respecto a la línea recta(2).

Este movimiento de declinación ha dado pie a muchas burlas. *Cicerón,* sobre todo, es inagotable cuando toca este tema. Dice, entre otras cosas: "Epicuro afirma que los átomos son impulsados por su peso hacia abajo y en línea recta y que éste es el movimiento natural de los cuerpos. Pero, luego se echó de ver que, si todos los cuerpos fuesen impulsados de arriba abajo, jamás un átomo podría encontrarse con otro. En vista de lo cual nuestro hombre recurrió a un ardid y dijo que el átomo declinaba un poquito, lo que es de todo punto imposible. De ahí nacen, según esta explicación, las combinaciones, conjunciones y enlaces de los átomos entre sí, y de éstas el universo y todas sus partes y cuanto en él existe. Aparte de que la cosa es una invención pueril, no consigue la finalidad que se propone(3)." Otro giro lo encontramos en el libro primero de la obra de Cicerón *Sobre la naturaleza de los dioses*: "Después de percatarse de que, si los átomos fuesen impulsados hacia abajo por su propio peso, nada podríamos nosotros hacer, ya que su movimiento es determinado y necesario, discurrió un medio para sustraerse a la necesidad, cosa que no se le había ocurrido a Demócrito. Dice que, aunque el átomo sea impulsado de arriba abajo por el peso y la gravedad, se desvía un poquito. Pero el sostener esto resulta más bochornoso que el no poder defender lo que sostiene(4)."

Y el juicio de *Pierre Bayle* es muy semejante:

"Avant lui" (c'st à dire Epicure) "on n'avait admis dans les atomes que le mouvement de pesanteur, et celui de réflexion. [...] Epicure supposa que même au milieu du vide, les atomes déclinaient un peu de la ligne droite, et de là venait la liberté, disait-il ... Remarquons en passant que ce ne fut [pas] le seul motif qui le porta à inventer ce mouvement de déclinaison, il le fit servir aussi à expliquer la recontre des atomes; car il vit bien qu'en supposant

qu'ils se mouvaient [tous] avec une égale vitesse par des lignes droites qui tendaient toutes de haut en bas, il ne ferait jamais comprendre qu'ils eussent pu se rencontrer, et qu'ainsi la production du monde aurait été imposible. Il fallut donc [...] qu'ils s'ecartaient de la ligne droite(5)." [p]

Por el momento, dejaré a un lado la validez de estas reflexiones. Cualquiera puede advertir de pasada que el más reciente crítico de Epicuro, *Schaubach*, ha entendido mal a Cicerón, cuando dice: "Los átomos son empujados todos paralelamente hacia abajo por la gravedad, es decir, por causas físicas, aunque por su mutua repulsión tomen una dirección distinta y, según Cicerón (*Nat. Deor.*, I, 25 [, 69]), describan un movimiento *oblicuo*, por virtud de causas fortuitas y, además eternamente(6)." En primer lugar, Cicerón, en el pasaje transcrito, no señala la repulsión como causa de la tendencia oblicua, sino al contrario: la tendencia oblicua es, según él, la causa de la repulsión. Y, en segundo lugar, no habla de causas fortuitas, sino que, a la inversa, censura el que no se señale ninguna clase de causas y, por lo demás, sería contradictorio en y de por sí el admitir la repulsión y, no obstante, suponer la existencia de causas fortuitas como fundamento de la tendencia oblicua. A lo sumo, podría hablarse, en este caso, de otras causas fortuitas de la repulsión, pero no de la tendencia oblicua.

Por lo demás, en las reflexiones de Cicerón y Bayle resalta demasiado una singularidad para que no la subrayemos inmediatamente aquí. En efecto, ambos autores atribuyen a Epicuro dos motivaciones, una de las cuales descarta la otra. De una parte, se nos dice, Epicuro admitía la declinación de los átomos para explicar la repulsión, mientras que, de otra parte, recurría a ella para explicar la libertad. Ahora bien, si los átomos *no* pueden encontrarse sin declinación, ésta resulta superflua para fundamentar la libertad, pues lo contrario de la libertad comienza, como nos dice *Lucrecio*(7), con el encuentro determinista y forzado de los átomos. Y si los átomos se encuentran *sin* que medie la declinación, ésta será innecesaria para explicar la repulsión. En mi criterio, esta contradicción se presenta cuando las causas de la declinación de los átomos con respecto a la línea recta se conciben de una manera tan extrínseca e incoherente como lo hacen Cicerón y Bayle. En Lucrecio, que es de todos los antiguos el único que llegó a comprender la física de Epicuro, encontramos una exposición más profunda del problema.

Pasemos ahora a examinar la declinación misma.

Lo mismo que el punto es suprimido en la línea, todo cuerpo que cae es suprimido en la línea recta que describe. Sus cualidades específicas no interesan aquí en lo más mínimo. Lo mismo describe una línea recta, en su caída, una manzana que un trozo de hierro. Todo cuerpo, concebido en su movimiento de caída, no es por tanto más que un punto que se mueve y, además, un punto carente de indepen-

[p] Antes de él [es decir, de Epicuro] sólo se admitía en los átomos el movimiento de la gravedad y el de la reflexión. Epicuro suponía que incluso en el vacío los áto-

dencia propia, que pierde su individualidad en una cierta existencia, la de la línea recta que describe. He aquí por qué Aristóteles observa con razón en contra de los pitagóricos: "Decís que el movimiento de la línea es la superficie y el movimiento del punto la línea; esto quiere decir que también los movimientos de las mónadas son líneas(8)." Por consiguiente, la consecuencia de ello, tanto en cuanto a las mónadas como en cuanto a los átomos, debiera ser la de que se hallan en continuo movimiento(9), la de que ni la mónada ni el átomo existen, sino que desaparecen en la línea recta, ya que la solidez del átomo no existe mientras se le concibe solamente como cayendo en línea recta. En primer lugar, si concebimos el vacío como vacío espacial, el *átomo* es la *negación inmediata del espacio abstracto* y, por tanto, *un punto en el espacio*. La solidez, la intensidad, que se afirma contra el desdoblamiento del espacio en sí, sólo puede añadirse por medio de un principio que niegue el espacio en su esfera total, como el que en la naturaleza real es el tiempo. Además, si no se quiere conceder siquiera esto, tenemos que el átomo, en cuanto su movimiento es una línea recta, se halla determinado puramente por el espacio, tiene prescrito un modo de ser relativo y su existencia es puramente material. Pero, como hemos visto, uno de los momentos en el concepto del átomo consiste en ser forma pura, negación de toda relatividad, de toda relación con otra existencia. Y hemos visto también cómo Epicuro objetiva estos dos momentos, contradictorios entre sí, pero que se hallan implícitos en el concepto del átomo.

Ahora bien, ¿cómo puede Epicuro realizar la pura determinación formal del átomo, el concepto de la singularidad pura, que niega todo modo de ser determinado por otra cosa?

Desde el momento en que se mueven en el campo del ser inmediato, todas las determinaciones son inmediatas. Por tanto, las determinaciones contrapuestas se contraponen entre sí como realidades inmediatas.

Pero la *existencia relativa* que se enfrenta al átomo, *el modo de existencia que éste tiene que negar*, es *la línea recta*. La negación inmediata de este movimiento es *otro movimiento* que, representado por sí mismo en el espacio, está constituido por la *declinación con respecto a la línea recta*.

Los átomos son cuerpos puramente independientes o, por mejor decir, cuerpos concebidos con una independencia absoluta, como los cuerpos celestes. Por eso se mueven, al igual que éstos, no en línea recta, sino siguiendo líneas oblicuas. *El movimiento de la caída es el movimiento de lo no independiente.*

Así, pues, si Epicuro representa en el movimiento del átomo en línea

mos declinaban un poco de la línea recta; y de ahí provenía, según él, la libertad... Observemos de pasada que no fue éste el único motivo que le llevó a inventar el movimiento de la declinación; se valió de él también para explicar el *encuentro* de los átomos, pues se dio clara cuenta de que, suponiendo que se movieran a igual velocidad en líneas rectas proyectadas todas de arriba abajo, jamás podría hacer comprender que llegaran a encontrarse, y de este modo el mundo no habría llegado a producirse. Era, pues, necesario que se desviaran de la línea recta.

recta su materialidad, en la declinación con respecto a la recta realiza su determinación de forma; y estas dos determinaciones contrapuestas se representan como movimientos contrapuestos entre sí de un modo inmediato.

Lucrecio está, pues, en lo cierto cuando afirma que la declinación rompe con los *fati foedera* [q](10); y, aplicando esto enseguida a la conciencia(11), puede decir del átomo que la declinación es, en su pecho, aquello contra lo que se puede luchar y resistir.

Por su parte, Cicerón reprocha a Epicuro

"que no alcanza siquiera el resultado perseguido mediante esta invención, pues si todos los átomos se desviaran, no habría nunca algunos que se combinasen, o unos se desviarían y otros se verían empujados por su movimiento en línea recta. Es decir, que habría necesariamente que asignar a los átomos, por así decirlo, determinados lugares, separados los que hubieran de moverse en línea recta y los que hubieran de moverse en dirección oblicua"(12).

Esta objeción tiene su razón de ser puesto que ambos momentos contenidos en el concepto del átomo se representan como momentos inmediatamente distintos, que deben, por tanto, corresponder a distintos individuos; inconsecuencia esta que es, sin embargo, consecuente ya que la esfera del átomo es la inmediatidad.

Epicuro se da perfecta cuenta de la contradicción que esto lleva implícita. Por eso trata de presentar la declinación como algo que se halla lo más *alejado de lo sensible* que pueda concebirse. Es algo

nec regione loci certa, nec tempore certo [r] (13),

algo que se produce dentro del menor espacio posible(14).

Cicerón(15) y, con él, según Plutarco, varios autores antiguos(16), critican el que la declinación del átomo se produzca *sin causa*; y a un físico, dice Cicerón, no puede ocurrirle nada más denigrante que esto(17). Pero, en primer lugar, una causa física como la que Cicerón pretende, haría que la declinación del átomo reincidiera en la serie del determinismo, a la que precisamente se la quiere sustraer. Y, *en segundo lugar,* el átomo no se perfecciona en modo alguno antes de que se le ponga *en la determinación de la declinación.* Por tanto, inquirir la causa de esta determinación equivale a inquirir la causa que erige al átomo en principio, indagación que, evidentemente, carece de todo sentido para quien considera el átomo como la causa de todo y, por consiguiente, como algo carente por sí mismo de causa.

Finalmente, *Bayle*(18), apoyándose en la autoridad de *Agustín*(19), según el cual Demócrito atribuía a los átomos un principio espiritual —autoridad, por lo demás, carente de toda importancia, ya que este autor se halla en total oposición a Aristóteles y a los demás antiguos—, re-

[q] Los lazos de la fatalidad. [r] En lugares y tiempos no determinados.

procha a Epicuro, el que, en vez de este principio espiritual, cavile la declinación, pero lo cierto es que con el alma del átomo sólo saldríamos ganando una palabra, mientras que en la declinación tenemos el alma real del átomo, el concepto de la singularidad abstracta.

Antes de entrar a considerar la consecuencia que se deriva de la declinación del átomo con respecto a la línea recta, debemos destacar un momento de la más alta importancia, que hasta ahora se ha pasado totalmente por alto.

La declinación del átomo con respecto a la línea recta no constituye, en efecto, una determinación especial, que aparezca por acaso en la física epicúrea. Lejos de ello, la ley que aquí se expresa informa toda la filosofía de Epicuro, pero de tal modo, como de suyo se comprende, que la determinabilidad de su manifestación depende de la esfera en que se aplica.

En efecto, la singularidad abstracta sólo puede confirmar su concepto, su determinación de forma, el puro ser para sí, la independencia del inmediato ser allí, la superación de toda relatividad, *abstrayéndose del ser allí que a ella se enfrenta,* pues para llegar verdaderamente a superarlo no tendría más remedio que idealizarlo, cosa que sólo la generalidad puede hacer.

Así, pues, del mismo modo que el átomo se libera de su existencia relativa, de la línea recta, abstrayéndose de ella, desviándose de ella, toda la filosofía epicúrea se desvía del ser allí restrictivo donde quiera que tienen que ser representados en su existencia el concepto de la singularidad abstracta, la independencia y la negación de toda relación con otra cosa.

Así, la finalidad del hacer es la abstracción, la repulsa del dolor y de cuanto pueda extraviarnos, la ataraxia(20). Por donde lo bueno consiste en huir de lo malo(21), y el placer en descartar el dolor (22). Por último, allí donde la singularidad abstracta se manifiesta en su más alta libertad e independencia, en su totalidad, el ser allí que se trata de evadir es, consecuentemente, *todo ser allí;* he ahí *por qué los dioses rehuyen el mundo,* no se preocupan de éste y moran fuera de él(23).

Se han hecho muchas burlas de estos dioses de Epicuro, que, semejantes a los hombres, moran en los intermundios del mundo real, que no tienen cuerpo, sino un cuasi-cuerpo, ni sangre, sino una cuasi-sangre(24), y que, inmóviles en su beatitud, no escuchan ninguna clase de súplicas, sin preocuparse para nada de nosotros ni del mundo, siendo adorados, no precisamente por interés, sino por su belleza, su majestad y su excelencia.

Y, sin embargo, estos dioses no los ha inventado Epicuro, sino que existían. *Son los dioses plásticos del arte griego.*[25] El *romano Cicerón* se burla con razón de ellos(25), pero el *griego Plutarco* se olvida de todo el modo de ver de los griegos cuando dice que esta teoría de los dioses acaba con el temor y la superstición, que no infunde el goce ni el favor divinos, sino que nos coloca con respecto a los dioses en la misma actitud que mantenemos ante los peces de Hircania,[26] de los

que no esperamos ni daño ni beneficio(26). La serenidad teórica es uno de los momentos principales del carácter de los dioses griegos, y así lo dice también *Aristóteles*: "Lo que es lo mejor no requiere acto alguno, pues es su propio fin (27)."

Examinemos ahora la *consecuencia* que de un modo inmediato se desprende de la declinación del átomo. En ella se expresa que el átomo niega todo movimiento y toda relación en que aparece determinado por cualquier otra cosa como un particular ser allí. Lo cual se muestra representado de tal modo, que el átomo se abstrae del ser allí que se le enfrenta y se sustrae a él. Ahora bien, lo que va implícito en esto, *su negación de toda relación con otra cosa*, necesita *realizarse, hacerse positivo*. Y esto sólo puede lograrse por cuanto que *el ser allí al que se refiere no es otro que él mismo*, es decir, también *un átomo* y, puesto que se halla de por sí determinado de un modo inmediato, *muchos átomos*. *Así, la repulsión de los muchos átomos es la realización necesaria de la lex atomi,*[s] [27] como Lucrecio llama a la declinación. Pero puesto que toda determinación se plantea aquí como un particular ser allí, tenemos que la repulsión se añade como un tercer movimiento a los anteriores. Y tiene razón Lucrecio cuando dice que, si los átomos no acostumbraran a desviarse, no habría entre ellos ni encuentro ni repulsión y no habría podido crearse el mundo(28). En efecto, los átomos *son para ellos mismos su único objeto y sólo pueden referirse a sí mismos* y, por consiguiente, en lo que se refiere al espacio, *encontrarse*, al negarse toda su existencia relativa, en la que se refieren a algo distinto; y esta existencia relativa es, como hemos visto, su movimiento originario, el del descenso en línea recta. Por tanto, sólo se encuentran al desviarse de ésta. Lo que nada tiene que ver con la fragmentación puramente material(29).

Y, en realidad, lo singular que es de un modo inmediato sólo se realiza conforme a su concepto en cuanto se lo relaciona con otro singular que a su vez es, aun cuando el otro se enfrente a él bajo la forma de la existencia inmediata. Así, el hombre sólo deja de ser producto de la naturaleza cuando el otro con quien se le relaciona no tiene una existencia distinta, sino que es él mismo un hombre singular, aunque tampoco sea todavía el espíritu. Pero para que el hombre como hombre se convierta en su objeto real y singular, tiene que haber roto en sí su existencia relativa, la fuerza de la apetencia y de la mera naturaleza. *La repulsión es la forma primera de la autoconciencia;* corresponde, por tanto, a la conciencia de sí, que se concibe como el ser inmediato, como lo singular abstracto.

En la repulsión se realiza, por tanto, el concepto del átomo, según el cual es la forma abstracta, pero también lo contrario, a tono con lo cual es materia abstracta, pues aquello con lo que guarda relación son, ciertamente, átomos, pero *otros* átomos. *Ahora bien, cuando me comporto hacia mí mismo como hacia un inmediatamente otro, es el mío un comportamiento material.* Es la suprema exterioridad que puede

[s] Ley del átomo.

pensarse. En la repulsión de los átomos aparecen sintéticamente unidas su materialidad, que consiste en la caída en línea recta, y la determinación de su forma, que se halla en la declinación.

Demócrito, por oposición a Epicuro, presenta como un poderoso movimiento, como obra de la ciega necesidad, lo que para el segundo es realización del concepto del átomo. Ya más arriba hemos visto que aquél presenta como sustancia de la necesidad el torbellino (δὶνη), que nace de la repulsión y el choque entre sí de los átomos. Por tanto, en la repulsión capta solamente el lado material, la disgregación, el cambio, pero no el lado ideal, en el que se niega toda relación con un otro y se establece el movimiento como autodeterminación. Esto se ve claramente por el hecho de que Demócrito se representa de un modo muy sensorial uno y el mismo cuerpo dividido por el espacio vacío en muchos otros, como el oro que se divide en fragmentos(30). Lo que quiere decir que difícilmente concibe lo uno como concepto del átomo.

Con razón polemiza *Aristóteles* en contra de él: "Podría, por ello, preguntarse a Leucipo y Demócrito, quienes afirman que los primeros cuerpos se movían siempre en el vacío y en el infinito, qué clase de movimiento es ése y cuál es adecuado a su naturaleza. Pues si cada uno de los elementos es movido por el otro mediante la fuerza, cada uno deberá tener también un movimiento natural, además del violento, y este primer movimiento tendrá que ser natural, y no nacido de la fuerza. De otro modo, se operará un progreso hasta el infinito(31)."

Por tanto, la declinación epicúrea de los átomos hace cambiar toda la estructura interna del mundo atómico, al hacer valer la determinación de la forma y realizar la contradicción que se contiene en el concepto del átomo. Lo que quiere decir que Epicuro fue el primero en concebir, aunque bajo una forma sensible, la esencia de la repulsión, mientras que Demócrito sólo llegó a conocer su existencia material.

De ahí que en Epicuro encontremos aplicadas formas más concretas de la repulsión; en lo político es el *contrato*(32) y en lo social la ***amistad***(33) lo que se ensalza como lo más alto de todo.

Capítulo II

Las cualidades del átomo

Contradice al concepto del átomo el poseer cualidades, ya que, como dice Epicuro, toda cualidad es mudable y los átomos no cambian(1). Resulta ***una consecuencia necesaria***, sin embargo, el atribuírselas, pues los muchos átomos que se repelen, separados unos de otros por el espacio sensible, tienen necesariamente que *distinguirse de un modo inmediato entre sí y con respecto a su esencia* pura, es decir, poseer *cualidades*.

En los razonamientos que siguen haré, por ello, caso omiso de la afirmación de *Schneider* y *Nürnberger* de que Epicuro no atribuye a los átomos ninguna clase de cualidades y que los §§ 44 y 54 de la carta a

Herodoto que figura en Diógenes Laercio están interpolados. Si realmente fuese así, ¿cómo descalificar los testimonios de Lucrecio, de Plutarco, de cuantos autores nos hablan de Epicuro? Además, Diógenes Laercio no se refiere a las cualidades del átomo solamente en dos párrafos, sino en diez, a saber en los §§ 42, 43, 44, 54, 55, 56, 57, 58, 59 y 61. La razón que dan aquellos críticos, o sea, que "no acertaban a compaginar las cualidades del átomo con el concepto de éste", es muy pobre.[28] Dice *Spinoza* que la ignorancia no es un argumento.[29] Si cada cual quisiera tachar en los antiguos los pasajes que no entiende, pronto acabaríamos en *tabula rasa*.

Mediante sus cualidades, el átomo adquiere una existencia que contradice a su concepto, se le concibe como *existencia enajenada, diferente de su esencia*. Esta contradicción es la que interesa fundamentalmente a Epicuro. Por eso, tan pronto como postula una cualidad, extrayendo así la consecuencia de la naturaleza material del átomo, contrapone al mismo tiempo determinaciones que destruyen de nuevo esta cualidad en su propia esfera y hacen valer por el contrario el concepto del átomo. *De ahí que determine todas las cualidades de tal modo que se contradicen a sí mismas*. En cambio, Demócrito no considera nunca las cualidades en relación con el átomo mismo, ni objetiva la contradicción entre concepto y existencia que reside en ellas. Todo su interés tiende más bien a exponer las cualidades en relación con la naturaleza concreta que a base de ellas debe formarse. Las considera simplemente hipótesis para explicar la variedad que se manifiesta. El concepto del átomo no tiene, pues, nada que ver con ellas.

Para demostrar nuestra afirmación es necesario, ante todo, ponerse de acuerdo con las fuentes, que en este punto parecen contradecirse.

En la obra *De placitis philosophorum*, leemos: "*Epicuro* afirma que a los átomos les son inherentes tres cosas: magnitud, forma y gravedad. Demócrito admitía solamente dos: magnitud y forma; a ellas añade Epicuro, en tercer lugar, la gravedad(2)." Y este mismo pasaje aparece, copiado al pie de la letra, en la *Praeparatio evangelica* de *Eusebio*(3).

Y lo vemos confirmado por el testimonio de *Simplicio*(4) y *Filopono*(5) según el cual Demócrito sólo atribuía a los átomos las diferencias relativas a la magnitud y a la forma. Y en sentido directamente opuesto tenemos el aserto de *Aristóteles*, quien en el libro primero de la obra *De generatione et corruptione* atribuye a los átomos de Demócrito distinto peso(6). En otro pasaje (en el libro primero *De coelo*), *Aristóteles* deja indecisa la cuestión de si Demócrito atribuía o no gravedad a los átomos, puesto que dice: "Si todos tienen gravedad, ninguno de los cuerpos será absolutamente ligero; y si todos son ligeros, ninguno será pesado(7)." *Ritter*, en su *Historia de la filosofía antigua*, rechaza, apoyándose en el parecer de Aristóteles, los testimonios de Plutarco, Eusebio y Estobeo(8); los de Simplicio y Filopono no los toma para nada en cuenta.

Tratemos de ver si entre los citados pasajes existe una contradicción tan grande. En los lugares citados, Aristóteles no habla exprofeso de

las cualidades del átomo. En cambio, en el libro siete de la *Metafísica* dice: "Demócrito establece entre los átomos tres diferencias. Pues, según él, el cuerpo que sirve de fundamento es uno y el mismo en cuanto a la materia, pero difiere en cuanto al ῥυσμός,[t] que significa la forma, por la τροπή,[u] o sea la situación, o por la διαθιγή,[v] que es el orden(9)." De este pasaje se desprende enseguida lo siguiente: la gravedad no se menciona aquí como una cualidad del átomo democriteano. Los fragmentos de la materia desperdigados, dispersos en el vacío, deben tener necesariamente formas especiales, que asumen de un modo totalmente externo al ser considerados dentro del espacio. Lo cual se desprende con claridad aún mayor del siguiente pasaje de Aristóteles: "Leucipo y su afín Demócrito dicen que los elementos son lo lleno y lo vacío... Éstos son el fundamento del ser en cuanto materia. Así como aquellos que establecen una sola sustancia fundamental hacen nacer otra de sus afecciones, al deslizar lo tenue y lo denso como principios de las cualidades, del mismo modo enseñan también aquéllos que las diferencias entre los átomos son las causas de lo otro, ya que el ser que sirve de base se diferencia solamente por el ῥυσμός, la διαθιγή y la τροπή... En efecto, A se diferencia de N por la forma, AN de NA por el orden y Z de N por la posición(10)."

De este pasaje se sigue con toda evidencia que Demócrito considera las cualidades de los átomos solamente con referencia a la formación de las diferencias del mundo exterior, pero no con respecto al átomo mismo. Y se sigue, además, que Demócrito no destaca la gravedad como una cualidad esencial de los átomos. Es, para él, algo evidente por sí mismo, puesto que todo cuerpo es pesado. Y tampoco la magnitud es para Demócrito una cualidad fundamental. Es simplemente una determinación accidental, que viene dada a los átomos ya por su figura. A Demócrito sólo le interesan las diferencias de figura, ya que, según él, no otra cosa se contiene en la forma, la situación y la posición. Magnitud, forma y gravedad, al agruparlas como lo hace Epicuro, son diferencias que el átomo presenta en sí; forma, situación y orden, diferencias que le corresponden en relación con otro. Así, pues, mientras que en Demócrito nos encontramos con determinaciones puramente hipotéticas para explicar el mundo de los fenómenos, es en Epicuro donde se manifiesta la consecuencia del principio mismo. Detengámonos, pues, a considerar sus determinaciones de las cualidades del átomo en cuanto al detalle.

En primer lugar, los átomos tienen *magnitud*(11). Pero, de otra parte, se les niega esta cualidad. No tienen, en efecto, *toda magnitud*(12), sino que entre ellos pueden admitirse algunos cambios de magnitud solamente(13). Más aún, sólo puede atribuírseles la negación de lo grande, la de lo pequeño(14) y aún la de lo mínimo, lo que representaría una determinación puramente espacial, y sólo cabe predicar de ellos lo infinitamente pequeño, que expresa una contradicción(15). De

[t] Ritmo. [u] Tendencia. [v] Contacto.

ahí que, en sus glosas a los fragmentos de Epicuro, *Rosinio* traduzca erróneamente un pasaje y pase totalmente por alto otro, al decir:

"Hujusmodi autem tenuitatem atomorum incredibili parvitate arguebat Epicurus, utpote quas nulla magnitudine praeditas ajebat, teste Laertio X, 44 [x](16)."

No me referiré a que, según *Eusebio*, fue Epicuro el primero que atribuyó a los átomos pequeñez infinita(17), mientras que Demócrito admitía también los átomos más grandes (*Estobeo* dice que incluso(18) tan grandes como el mundo).

De una parte, esto contradice al testimonio de *Aristóteles*(19) y, de otra, tenemos que Eusebio, o más bien el obispo *Dionisio* de Alejandría, cuya obra extracta Eusebio, se contradice, pues en el mismo libro se dice que Demócrito presuponía como principios de la naturaleza cuerpos indivisibles, captables por medio de la razón(20). Sin embargo, se ve claramente que Demócrito no tiene conciencia de esta contradicción; no se ocupa de ella, al contrario de Epicuro, para quien dicha contradicción reviste un interés fundamental.

La *segunda* cualidad de los átomos epicúreos es la *forma*(21). Pero también esta determinación contradice al concepto del átomo, y es precisamente lo contrario lo que hay que predicar de él. La individualidad abstracta es lo abstractamente igual a sí mismo y, por tanto, carente de forma. Las diferencias en cuanto a la forma de los átomos, aun siendo indeterminables(22), no son absolutamente infinitas(23). Más bien existe un número de formas determinado y finito mediante las cuales se distinguen los átomos(24). De donde se desprende por sí mismo que no hay tantas figuras distintas como átomos(25), mientras que Demócrito predica un número infinito de figuras(26). Si cada átomo tuviese una forma especial, debería haber átomos de magnitud infinita, ya que tendrían una diferencia infinita(27), la diferencia con respecto a todos los demás en sí, como las mónadas de Leibniz. Se invierte, por tanto, aquí, la afirmación de Leibniz de que no hay dos cosas iguales, y existe un número infinito de átomos de forma igual(28), lo que manifiestamente equivale a negar la determinación de la forma, pues una forma que no se distingue de las otras no es tal forma.

Por último, es importantísimo el que Epicuro cite como *tercera* cualidad la de la *gravedad*(29), toda vez que en el punto de gravedad posee la materia la singularidad ideal que constituye la determinación fundamental del átomo. Por tanto, los átomos, al trasponerse al reino de la representación, tienen que ser necesariamente pesados.

Sin embargo, la gravedad se halla también en directa contradicción con el concepto del átomo, pues la gravedad es la singularidad de la materia como un punto ideal que reside fuera de ella. Ahora bien, el átomo es por sí mismo esta singularidad, equivalente al punto de gravedad, representado como una existencia singular. Por tanto, la gra-

[x] De este modo, pues, trataba Epicuro de argüir la increíble pequeñez de los átomos puesto que, según el testimonio de Laercio X, 44, éstos carecían de magnitud.

vedad, para Epicuro, sólo existe en cuanto *distinto peso*, y los átomos son por sí mismos *puntos de gravedad sustanciales*, como los cuerpos celestes. Si aplicamos esto a lo concreto, obtendremos por sí mismo como resultado lo que el viejo *Brucker* encuentra tan extraño(30) y lo que *Lucrecio* asegura(31), a saber, que la Tierra no tiene un centro hacia lo que todo tienda y que no hay antípodas. Y como, además, la gravedad sólo corresponde a un átomo distinto de los otros, es decir, enajenado y dotado de cualidades, por sí mismo se comprende que allí donde los átomos no se conciben como muchos, separados entre sí por sus diferencias, sino solamente en relación con el vacío, desaparece la determinación del peso(32). Así pues, los átomos, por mucho que puedan diferir entre sí en cuanto a masa y forma, se mueven con la misma rapidez en el vacío. De ahí que Epicuro sólo aplique la gravedad en la repulsión y en las combinaciones que surgen de ella, lo que ha dado pie para afirmar que solamente están dotados de gravedad los conglomerados de átomos, pero no los átomos mismos(33).

Ya *Gassendi* elogiaba a Epicuro por haberse anticipado, guiado solamente por la razón, a la experiencia según la cual todos los cuerpos, aunque extraordinariamente distintos entre sí por el peso y la carga, se mueven, sin embargo, con igual rapidez, en su caída(34).

La consideración de las cualidades de los átomos nos lleva, pues, al mismo resultado que la de la declinación, a saber: que Epicuro objetivaba la contradicción entre esencia y existencia inherente al concepto del átomo, aportando con ello la ciencia de la atomística, mientras que en Demócrito no encontramos la realización del principio mismo, sino solamente el lado material y algunas hipótesis para explicar los hechos empíricos.

Capítulo III

Ἄτομοι ἀρχαί y ἄτομα στοιχεῖα [y]

En su estudio sobre los conceptos astronómicos de Epicuro, ya citado más arriba, afirma *Schaubach*:

"*Epicuro y Aristóteles* establecen una diferencia entre los *principios* (ἄτομοι ἀρχαί, Diόg. Laerc., X, 41) y los *elementos* (ἄτομα στοιχεῖα, Diόg. Laerc., X, 86). Aquéllos son los átomos que sólo es posible conocer *intelectivamente* y no ocupan lugar en el espacio(1)... Se les llama *átomos*, no porque sean los cuerpos más pequeños, sino porque no pueden dividirse espacialmente. Según estas representaciones, debiera pensarse, pues, que Epicuro no atribuía a los átomos ninguna clase de cualidades relacionadas con el espacio(2). Pero en la carta a Herodoto (Diόg. Laerc., X, 44, 54) no sólo atribuye a los átomos gravedad, sino también forma y magnitud... Incluyo, por tanto, *estos* átomos en la segunda categoría, a los que, habiendo nacido de

[y] Principios indivisibles y elementos indivisibles.

aquéllos, son considerados también como partículas elementales de los cuerpos(3)."

Fijémonos más de cerca en el pasaje de Diógenes Laercio, [X,86] citado por *Schaubach.* Dice así: Οἷον ὅτι τὸ πᾶν, σῶμα καὶ ἀναφὴς φύσις ἐστίν· ἤ ὅτι ἄτομα στοιχεῖα καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα [...][z] Epicuro dice aquí a Pitocles, a quien se dirige, que la teoría de los meteoros se distingue de las otras doctrinas físicas, por ejemplo, en que todo es cuerpos y vacío, en que hay elementos indivisibles. Como se ve, no se expone aquí absolutamente ninguna razón para sostener que exista una clase secundaria de átomos(4). Tal vez pueda pensarse que la disyuntiva entre τὸ πᾶν, σῶμα καὶ ἀναφὴς φύσις[a] y ὅτι τὰ ἄτομα στοιχεῖα[b] establece una distinción entre σῶμα[c] y ἄτομα στοιχεῖα, en que σῶμα puede corresponder quizá a los átomos de la primera clase, por oposición a los ἄτομα στοιχεῖα. Pero esto sería totalmente infundado. Σῶμα significa lo *corpóreo* en contraposición al *vacío,* al que, por tanto, se le da también el nombre de ἀσώματον[d](5). El término σῶμα comprende, pues, tanto los átomos como los cuerpos compuestos. Así, por ejemplo, en la carta a Herodoto se dice: Τὸ πᾶν ἐστι τὸ σῶμα ... εἰ μὴ ἦν, ὃ κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν ... Τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐστι συγκρίσεις, τὰ δ' ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται. Ταῦτα δέ ἐστιν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα ... Ὥςτε τὰς ἀρχάς, ἀτόμους ἀναγκαῖον εἶναι σωμάτων φύσεις.[e] Por tanto, Epicuro, en el pasaje más arriba citado, habla primero de lo *corpóreo* en general, a diferencia del *vacío,* pasando luego a hablar de lo corpóreo en particular, de los átomos.

Y tampoco prueba nada la cita que *Schaubach* hace de Aristóteles. Cierto que la diferencia entre ἀρχή[f] y στοιχεῖον,[g] en que insisten principalmente los estoicos(7), la encontramos también en Aristóteles(8), pero no es menos cierto que afirma la identidad de ambas expresiones(9). Y hasta dice expresamente que la palabra στοιχεῖον designa preferentemente el átomo(10). Y así mismo tenemos que tanto Leucipo como Demócrito hablan del πλῆρες καὶ κενὸν "στοιχεῖον"[h](11). Lucrecio, las cartas de Epicuro que encontramos en Diógenes Laercio, el *Colotes,* de Plutarco(12) y Sexto Epicuro(13) atribuyen las cualidades a los átomos mismos, por lo que las determinan como autocancelándose.

Ahora bien, si se considera como una antinomia el que cuerpos perceptibles solamente por medio de la razón se hallen dotados de cualidades corpóreas, es una antinomia todavía mayor el que solo puedan ser captadas intelectivamente(14).

Por último, *Schaubach* aduce como un nuevo fundamento en apoyo de su modo de ver el siguiente pasaje de Estobeo [*Eclog. phys.,* I, 17,

[z] Por ejemplo, que todo consiste en cuerpos y naturaleza incorpórea, o que hay elementos indivisibles, y así sucesivamente. [a] Que todo consiste en cuerpos y naturaleza incorpórea. [b] Que hay elementos indivisibles. [c] Cuerpos. [d] Incorpóreo. [e] El todo sería cuerpo si no existiera lo que llamamos el *vacío,* la naturaleza incorpórea ... De los cuerpos, unos son *sincréticos* y otros son aquéllos de que se forma la sincresis. Pero éstos son *indivisibles* e inmutables ... De ahí que los elementos sean, necesariamente, de naturaleza corpórea indivisible. [f] Principio. [g] Elemento. [h] "Elemento" lleno y vacío.

p. 33, 1-3 = I, 14, 1 p. 142 W]: Ἐπίκουρος ... τὰ [...] πρῶτα (sc. σώματα) δὲ ἁπλᾶ, τὰ δὲ ἐξ ἐκείνων συγκρίματα πάντα βάρος ἔχειν[1] A esta cita de Estobeo podrían agregarse las siguientes, en las que los ἄτομα στοιχεῖα se mencionan como una clase especial de átomos: (*Plutarco*) *De placitis philosophorum* I, 246 [= I, 7, p. 882 A] y 249 [= I, 12, p. 883 A] y *Estob., Eclog. phys.*, I [, 3], p. 5 [, 42, 45-47 = I, 1, 29, p. 38 W](15): Por lo demás, en estos pasajes no se afirma, ni mucho menos, que los átomos originarios carezcan de magnitud, forma y gravedad. En ellos solo se habla de la gravedad como de una diferente característica de los ἄτομοι ἀρχαί y los ἄτομα στοιχεῖα. Pero ya hemos hecho notar en el capítulo anterior que esta característica sólo se aplica en la repulsión y en los conglomerados derivados de ella.

Y nada se saldría ganando con la invención de los ἄτομα στοιχεῖα. Tan difícil es pasar de los ἄτομοι ἀρχαί a los ἄτομα στοιχεῖα cómo atribuirles directamente cualidades. No obstante, yo no niego en absoluto aquella distinción. Lo único que niego es la existencia de dos clases fijas y diferentes de átomos. Se trata más bien de determinaciones distintas de una y la misma clase de ellos.

Pero, antes de explicar estas diferencias, quiero llamar la atención hacia una manera característica de Epicuro. Éste, en efecto, gusta de establecer las diferentes determinaciones de un concepto como distintas existencias independientes. Siendo su principio el átomo, el tipo de su saber es también atomístico. Cada momento del desarrollo se convierte para él inmediatamente en una realidad fija, como si se hallase separada de sus conexiones por el espacio vacío; toda determinación adopta la forma de la singularidad aislada.

El siguiente ejemplo contribuirá a esclarecer la manera a que nos referimos.

Lo infinito, τὸ ἄπειρον, o la *infinitio*, como traduce Cicerón, equivale a veces en Epicuro a una naturaleza especial; precisamente en los mismos pasajes en que encontramos los στοιχεῖα determinados como una sustancia fija que sirve de pase, encontramos también sustantivado el ἄπειρον(16).

Ahora bien, lo infinito, según el modo como el propio Epicuro lo determina, no es ni una sustancia especial ni algo que se halle fuera de los átomos y del vacío, sino más bien una determinación accidental de ello. Encontramos, en efecto, tres significados del ἄπειρον.

En primer lugar, el ἄπειρον expresa, para Epicuro, una cualidad común a los átomos y al vacío. Aquí, significa la infinitud del todo, que es infinito por la pluralidad infinita de los átomos y por la infinita magnitud del vacío(17).

En segundo lugar, ἀπειρία[j] es la muchedumbre de los átomos y así, lo que se opone al vacío, no es el átomo, sino la muchedumbre infinita de los átomos(18).

[1] Epicuro [dice que] los originarios (refiriéndose a los cuerpos) son simples, pero que los cuerpos sincréticos formados por ellos poseen todos gravedad. [j] Infinitud.

Por último, si, partiendo de Demócrito, podemos inferir la concepción de Epicuro, ἄπειρον significa también cabalmente lo contrario, el vacío ilimitado, que se opone al átomo, determinado en sí y delimitado por sí mismo(19).

En todos estos significados —que son los únicos e incluso los únicos posibles para la atomística—, lo infinito es una mera determinación de los átomos y del vacío. No obstante, éste se sustantiva como existencia aparte e incluso como una naturaleza específica, junto a los principios cuya determinabilidad expresa.

Por tanto, aunque el mismo Epicuro haya fijado como un átomo independiente y originario la determinación en que el átomo se convierte en στοιχεῖον, lo que, por lo demás, no es el caso, si razonamos a base del predominio histórico de una fuente sobre otra, o aunque Metrodoro, el discípulo de Epicuro,[30] cosa que nos parece más probable, convirtiera la determinación diferencial en una existencia diferente(20), deberemos atribuir al modo subjetivo de la conciencia atomística la sustantivación de los momentos singulares. Por el hecho de conferir a las distintas determinaciones la forma de existencia diferente, no habremos comprendido su diferencia.

El átomo sólo tiene para Demócrito la significación de un στοιχεῖον, de un sustrato material. La distinción entre el átomo como ἀρχή y como στοιχεῖον, como principio y como fundamento, procede de Epicuro. Y su importancia se verá por lo que sigue.

La contradicción entre existencia y esencia, entre materia y forma, que va implícita en el concepto del átomo, viene dada en el átomo individual mismo, al dotársele de cualidades. Mediante la cualidad, el átomo se enajena de su concepto, pero al mismo tiempo se perfecciona en su construcción. De la repulsión y de los conglomerados de los átomos cualificados coherentes con ella, nace ahora el mundo fenoménico.

Con este paso del mundo de la esencia al mundo del fenómeno, cobra manifiestamente la contradicción contenida en el concepto del átomo su más diáfana realización. Pues el átomo es, en cuanto a su concepto, la forma absoluta y esencial de la naturaleza. *Esta forma absoluta se degrada ahora al plano de la materia absoluta, del sustrato carente de forma del mundo fenoménico.*

Los átomos son, ciertamente, sustancia de la naturaleza(21), de la que todo surge y en la que todo se disuelve(22); pero la continua aniquilación del mundo fenoménico no conduce a ningún resultado. Se forman nuevos fenómenos; pero el átomo mismo permanece siempre como la base, como el fundamento. Por consiguiente, por cuanto que el átomo se concibe conforme a su puro concepto, su existencia es el espacio vacío, la naturaleza aniquilada(23); en cuanto progresa hacia la realidad, desciende a la base material, que, portadora de un mundo de múltiples relaciones, no existe nunca más que en sus formas indiferentes y externas. Y ésta es una consecuencia necesaria, toda vez que el átomo se presupone como lo abstractamente individual y

acabado, y no puede afirmarse como el poder idealizante y trascendente de aquella diversidad.

La singularidad abstracta es la libertad de la existencia, no la libertad en la existencia. No puede brillar a la luz de la existencia. Es éste un elemento en que pierde su carácter y se materializa. De ahí que el átomo no aparezca a la luz de lo fenoménico(24) ni se degrade la base material al entrar en sí. El átomo, como tal, sólo existe en el vacío. La muerte de la naturaleza se convierte así en su sustancia inmortal; y tiene razón Lucrecio [III, 882 Eichst. = 869 Diels], cuando exclama:

mortalem vitam mors [...] *inmortalis ademit.*[k]

Y el que Epicuro capte y objetivice la contradicción en su cumbre más alta, es decir, el que distinga el átomo convertido en base del fenómeno, como στοιχεῖον, del átomo tal como existe en el vacío, como ἀρχή, es lo que filósoficamente lo diferencia de Demócrito, que sólo objetiva uno de los momentos. Es la misma diferencia que separa a Epicuro de Demócrito en el mundo de la esencia, en el reino de los átomos y del vacío. Y, como sólo el átomo cualificado es el átomo perfecto, puesto que solamente del átomo perfeccionado y enajenado de su concepto puede brotar el mundo fenoménico, Epicuro lo expresa diciendo que sólo el átomo cualificado se convierte en *στοιχεῖον* o que sólo el ἄτομον στοιχεῖον está dotado de cualidades.

Capítulo IV

El tiempo

Puesto que en el átomo la materia, en cuanto pura relación consigo misma, está despojado de toda mutabilidad y relatividad, de aquí se sigue inmediatamente que el tiempo debe excluirse del concepto del átomo, del mundo de la esencia. Pues la materia sólo es eterna e independiente en cuanto que en ella nos abstraemos de la temporalidad. En esto coinciden también Demócrito y Epicuro. En lo que difieren es en cuanto al modo como se determina y hacia dónde se desplaza el tiempo, desterrado del mundo de los átomos.

Para Demócrito, el tiempo no tiene significación alguna, no es una necesidad del sistema. Lo explica, para descartarlo. Lo determina como eterno, con lo que, como dicen *Aristóteles*(1) y Simplicio(2), se excluyen de los átomos el nacimiento y la extinción y, por tanto, lo temporal. El tiempo precisamente suministra la prueba de que no todo necesita tener un origen, un momento inicial.

Hay que descubrir en esto algo más profundo. La mente imagina-

[k] La muerte inmortal se apodera de la vida mortal.

tiva, que no comprende la independencia de la sustancia, pregunta por su devenir en el tiempo. No se percata, con ello, de que, al convertir la sustancia en algo temporal, hace del tiempo, a la vez, algo sustancial, cancelando con ello su concepto, pues el tiempo, al convertirse en algo absoluto, deja de ser temporal.

Pero, de otra parte, esta solución es insatisfactoria. El tiempo, excluido del mundo de la esencia, es desplazado a la autoconciencia del sujeto filosófico, pero nada tiene que ver con el mundo mismo.

Otra cosa sucede en Epicuro. Excluido del mundo de la esencia, el tiempo se convierte, para él, *en la forma absoluta del fenómeno*. Se le determina, en efecto, como accidente del accidente. El accidente es el cambio de la sustancia en general. El accidente del accidente es el cambio como reflejado en sí, el cambio en cuanto cambio. Esta forma pura del mundo fenoménico es precisamente el tiempo(3).

La combinación es la forma meramente pasiva de la naturaleza concreta, y el tiempo su forma actuante. Si consideramos la combinación en cuanto a su existencia, vemos que el átomo existe detrás de ella, en el vacío, en la imaginación; si consideramos el átomo en cuanto a su concepto, vemos que la combinación o bien no existe en absoluto o existe solamente en la representación subjetiva, puesto que es una relación en la que los átomos independientes, encerrados en sí mismos, como desinteresados los unos de los otros, no aparecen tampoco relacionados entre sí. El tiempo, por el contrario, el cambio de lo finito, en cuanto se lo postula como cambio, es al mismo tiempo la forma real que separa el fenómeno de la esencia, que la postula como el fenómeno al que la esencia se retrotrae. Ahora bien, la combinación expresa tanto la materialidad de los átomos como la de la naturaleza nacida de ellos. Por el contrario, el tiempo es en el mundo del fenómeno lo que el concepto del átomo en el mundo de la esencia, a saber: la abstracción, la aniquilación y el retorno de toda existencia determinada al ser para sí.

De estas consideraciones se desprenden las siguientes consecuencias. *En primer lugar,* Epicuro hace de la contradicción entre materia y forma el carácter de la naturaleza fenoménica, que se convierte así en la contraimagen del mundo esencial, del átomo. Lo cual sucede al contraponerse al espacio el tiempo, a la forma pasiva del fenómeno la forma activa. *En segundo lugar, Epicuro* es el primero que concibe el fenómeno como fenómeno, es decir, como una enajenación de la esencia, que a su vez se reafirma en su realidad como tal enajenación. En Demócrito, por el contrario, para el que la combinación es la forma única de la naturaleza fenoménica, el fenómeno no manifiesta en sí mismo que es fenómeno, algo distinto de la esencia. Por tanto, considerado en cuanto a su existencia, la esencia es totalmente confundida con él y en cuanto a su concepto totalmente separada de él, con lo que se degrada al plano de la apariencia subjetiva. La combinación se comporta de un modo indiferente y material con respecto a sus fundamentos esenciales. El tiempo, por el contrario, es la llama

de la esencia, que devora eternamente al fenómeno y le imprime el sello de la dependencia y la no-esencialidad. *Por último*, por cuanto que, según Epicuro, el tiempo es el cambio como cambio, la reflexión del fenómeno en sí, la naturaleza fenoménica se postula con razón como algo objetivo y la percepción sensible se convierte acertadamente en criterio de la naturaleza concreta, a pesar de que el átomo, su fundamento, sólo es intuido por la razón.

Cabalmente por ser el tiempo la forma abstracta de la percepción sensible, existe, según el modo atomístico de la conciencia epicúrea, la necesidad de que se lo fije en la naturaleza como una naturaleza dotada de existencia especial. Ahora bien, la mutabilidad del mundo sensible como tal mutabilidad, el cambio como tal cambio, esta reflexión del fenómeno en sí, que forma el concepto del tiempo, cobra su existencia aparte en la sensoriedad consciente. *La sensoriedad del hombre es, por tanto, el tiempo materializado, la reflexión existente del mundo sensible en sí.*

Cómo esto se deriva de un modo directo de la determinación del concepto del tiempo en *Epicuro*, cabe demostrarlo de un modo muy preciso y en detalle. En la carta de Epicuro a Herodoto(4) el tiempo se determina de modo que se percibe cuando se conciben como accidentes los accidentes de los cuerpos percibidos por los sentidos. La percepción sensible reflejada en sí es aquí, por tanto, la fuente del tiempo y el tiempo mismo. De ahí que no pueda determinarse el tiempo por analogía ni predicar de él un otro, sino que debe retenerse la energía misma, pues, por ser la percepción sensible reflejada en sí el tiempo mismo, no es posible trascender de ella.

Por el contrario, en *Lucrecio, Sexto Empírico* y *Estobeo*(5) se determina como tiempo el accidente del accidente, el cambio reflejado en sí. La reflexión de los accidentes en la percepción sensible y su reflexión en sí mismo se predican, por tanto, como uno y lo mismo.

Esta combinación del tiempo y los sentidos es así mismo lo que da una posición consecuente a los εἴδωλα,[1] que encontramos también en Demócrito.

Los εἴδωλα son las formas de los cuerpos naturales, que se desprenden de ellos como mudando de piel en cuanto superficies, para traspasarlas a los fenómenos(6). Estas formas de las cosas afluyen constantemente de ellos, penetran en los sentidos y de este modo precisamente hacen que los objetos se manifiesten fenoménicamente. Por tanto, en el oído la naturaleza se oye a sí misma, en el olfato se huele a sí misma, en la visión se ve a sí misma(7). Los sentidos humanos son, por consiguiente, el medio en el que, como en un foco, se reflejan los procesos naturales y se encienden con la luz del fenómeno.

Demócrito es en esto inconsecuente, puesto que el fenómeno, para él, es algo puramente subjetivo; pero en Epicuro es una consecuencia necesaria, porque la sensoriedad es reflexión del mundo fenoménico en sí, su tiempo materializado.

[1] Idolos, imágenes.

Finalmente, la combinación de los sentidos y del tiempo se muestra de tal modo, que *la temporalidad de las cosas y su manifestación ante los sentidos se postula como una unidad en ellos.* Pues los cuerpos se desvanecen precisamente porque se manifiestan ante los sentidos(8). En efecto, los εἴδωλα se disuelven y desvanecen porque se separan constantemente de los cuerpos y afluyen a los sentidos, por cuanto que tienen como otra naturaleza su sensoriedad fuera de sí y no en sí mismos y, por tanto, no retornan de su separación.

Así, pues, por no ser el átomo más que la forma natural de la autoconciencia singular, abstracta, tenemos que la naturaleza sensible sólo es la autoconciencia empírica, singular, objetivada, la cual es la autoconciencia sensible. Los sentidos son, por tanto, los únicos criterios válidos en la nautraleza concreta, como la razón abstracta lo es en el mundo de los átomos.

Capítulo V

Los meteoros

Es posible que las ideas astronómicas de *Demócrito* encierren cierta sagacidad, desde el punto de vista de su tiempo, pero difícilmente podríamos encontrarles un interés filosófico. No se salen del ámbito de la reflexión empírica ni guardan una precisa relación interna con la teoría atómica.

En cambio, la teoría de *Epicuro* sobre los cuerpos celestes y los procesos relacionados con ellos o sobre los *meteoros* (cualquiera de las dos expresiones que emplee) se contrapone no sólo a la opinión de Demócrito, sino en general a la opinión de la filosofía griega. La adoración de los cuerpos celestes es un culto al que rendían tributo todos los filósofos griegos. El sistema de los cuerpos celestes es la primera existencia candorosa de la razón real, en cuanto determinada por la naturaleza. Y la misma posición ocupa la autoconciencia griega en el reino del espíritu. Es el sistema solar espiritual. Por tanto, los filósofos griegos adoraban en los cuerpos celestes a su propio espíritu.

El mismo Anaxágoras, el primero que explicó el cielo físicamente, haciéndolo así bajar a la tierra en otro sentido que Sócrates, como se le preguntara para qué había nacido, contestó: εἰς θεωρίαν ἡλίου καὶ σελήνης καὶ οὐρανοῦ [m](1). Jenófanes, en cambio, mirando al cielo, dijo: lo Uno es el Dios(2). Y es bien conocida la actitud religiosa que mantenían ante los cuerpos celestes los *pitagóricos, Platón* y *Aristóteles.*

No cabe duda: Epicuro se enfrenta al modo de ver de todo el pueblo griego.

Parece a veces, dice Aristóteles, que el concepto atestigua los fenómenos y que los fenómenos atestiguan el concepto. Así, los hombres tienen todos una representación de los dioses y atribuyen a lo divino

[m] Para la contemplación del sol, la luna y el cielo.

el sitial supremo, tanto los bárbaros como los helenos y en general todos los que creen en la existencia de los dioses, relacionando manifiestamente lo inmortal con lo inmortal, pues no sería posible de otro modo. Si, por tanto, existe lo divino, como realmente existe, es también cierta nuestra afirmación acerca de la sustancia de los cuerpos celestes. Pero esto corresponde también a la percepción sensible, para hablar según la convicción humana. Pues parece como si en el tiempo pasado, a juzgar por el recuerdo que se nos ha ido trasmitiendo, nada hubiese cambiado en todo el cielo ni en ninguna de sus partes. También el nombre parece haber sido trasmitido por los antiguos al mundo actual, por cuanto que ellos entendían lo mismo que nosotros decimos. Pues estas mismas concepciones han llegado a nosotros, no una vez ni dos, sino infinitas veces. En efecto, por ser el primer cuerpo algo distinto de la tierra, del fuego, del aire y del agua, llamaban al lugar supremo el "éter", de θεῖν ἀεί,[n] dándole como sobrenombre el del tiempo eterno(3). Y los antiguos atribuían el cielo y el lugar de lo alto a los dioses, porque sólo él es inmortal. La doctrina actual, por su parte, afirma que es indestructible, increado y ajeno a todo mortal infortunio. De este modo, también nuestros conceptos corresponden a la predicción sobre Dios(4). Y que existe *un* cielo, es manifiesto. Nos es trasmitido por la tradición de los antepasados y los antiguos y ha permanecido bajo la forma del mito de los posteriores que los cuerpos celestes son dioses y que lo divino abarca toda la naturaleza. Lo demás ha sido añadido míticamente para la fe de los muchos, como algo beneficioso para las leyes y para la vida. Pues hacen a los dioses semejantes a los hombres y algunos de los otros seres vivos, inventando para ello cosas coherentes y análogas. Y si alguien separa de esto lo demás y sólo retiene lo primero, su creencia de que las primeras sustancias son dioses, necesariamente tiene que considerarlo como algo divino; más tarde, al inventarse, como las cosas se dispusieron, todas clases de arte y filosofía, y al volver a perderse, aquellas opiniones fueron trasmitidas como reliquias al mundo actual(5).

Por el contrario, *Epicuro*: A todo lo anterior hay que añadir que la más grande confusión del alma humana nace de considerar los cuerpos celestes como sagrados e indestructibles y de atribuirles deseos y actos contrarios a los suyos concibiendo sospechas contra ellos, con arreglo a los mitos(6). Por lo que toca a los meteoros, debe creerse que en ellos no se dan el movimiento, la posición, los eclipses, el orto y el ocaso ni otras cosas semejantes a éstas porque lo gobierne y ordene o haya ordenado un ser al mismo tiempo sagrado e indestructible, pues los actos no concuerdan con ese carácter sagrado, sino que guardan más bien relación con la debilidad, el temor y la necesidad. Ni es de creer que algunos cuerpos ígneos, a los que se considera sagrados, se sometan voluntariamente a estos movimientos. Pero si no se está de acuerdo con ello, esta contradicción depara a las almas el mayor extravío(7).

n Fluir eterno.

Por tanto, si *Aristóteles* reprochaba a los antiguos el que creyeran que el cielo necesitaba apoyarse en el Atlas(8), que

πρὸς ἑσπέρους τόπους
ἕστηκε κίον' οὐρανοῦ τε καὶ χθονὸς
ὤμοιν ἐρείδων °

(Esquilo: *Prometeo*, 348 y ss.)

Epicuro les reprocha, por el contrario, el que el hombre crea en el cielo, y el mismo Atlas, en que el cielo se apoya, nace, según él, de la estupidez y la superstición humana. Y lo mismo los Titanes.

Toda la carta de Epicuro a Pítocles trata de la teoría de los cuerpos celestes, exceptuando la última parte, en que la epístola termina con sentencias éticas. A la teoría de los meteoros se enlazan adecuadamente algunas máximas morales. Esta teoría es para Epicuro un asunto de conciencia. De ahí que nuestras consideraciones se basen, principalmente, en dicha carta. Complementada con la carta a Herodoto, a la que el propio Epicuro se refiere en aquélla(9).

En primer lugar, no hay que creer que el conocimiento de los meteoros, ya sea en general o en particular, permita alcanzar otro objetivo que el de la ataraxia y una firme confianza, como ocurre con el resto de la ciencia de la naturaleza(10). Nuestra vida no necesita de ideologías ni de vacuas hipótesis; lo que necesitamos es vivir sin errores ni extravíos. Así como la misión de la fisiología es indagar los fundamentos de lo primordial, la dicha del hombre reside aquí en el conocimiento de los meteoros. De por sí, la teoría del orto y el ocaso, de la posición y los eclipses, no aporta nada que pueda servir de base a la dicha, sólo que quienes ven esas cosas sin conocer su naturaleza y sus causas fundamentales(11) se dejan arrastrar por el temor. Hasta aquí, sólo se niega *la primacía* asignada a la teoría de los meteoros sobre las otras ciencias, poniéndola al mismo nivel que éstas.

Pero la teoría de los meteoros *se distingue también específicamente* tanto del modo de la ética como de los demás problemas de la física, por ejemplo, en que hay elementos indivisibles y otras cosas semejantes, en las que no cabe más que una explicación: la de los fenómenos. Lo cual no ocurre con respecto a los meteoros(12). Pues éstos no tienen una causa simple que los haga nacer ni una sola categoría de la esencia que corresponda a los fenómenos. La fisiología no puede abordarse a base de axiomas y leyes vacuas(13). Se repite una y otra vez que los meteoros no pueden explicarse ἁπλῶς (de un modo simple, absoluto), sino πολλαχῶς (por factores múltiples). Así, en lo que se refiere al orto y al ocaso del Sol y de la Luna(14), a los crecientes y menguantes de ésta(15), a la aparición de la cara en la Luna(16), a los cambios en la duración del día y de la noche(17) y a los demás fenómenos celestes.

° Allá lejos, en el poniente, está y sustenta con sus hombros las columnas del cielo y de la Tierra.

Ahora bien, ¿cómo debe explicarse esto?

Cualquier explicación es buena. Lo que hay que descartar es el mito. Y éste se descarta cuando, siguiendo los fenómenos, partimos de ellos para remontarnos a lo invisible(18). Hay que atenerse a lo fenoménico, a la percepción de nuestros sentidos. Debe aplicarse, por tanto, la analogía. Es así como podemos descartar el temor y liberarnos de él, dando razones acerca de los meteoros y de lo demás, razones que siempre se comprueban e impresionan a los demás hombres(19).

La masa de las explicaciones, la diversidad de las posibilidades, no sólo debe aquietar la conciencia y alejar los fundamentos del temor, sino al mismo tiempo negar la unidad de una ley igual y absoluta para los cuerpos celestes. Éstos pueden comportarse unas veces de un modo y otras de otro, y esta posibilidad sustraída a ley es el carácter de su realidad; todo en ellos es inconstante e inestable(20). *Y la variedad de las explicaciones debe acabar, al mismo tiempo, con la unidad del objeto.*

Así, pues, mientras que *Aristóteles*, en consonancia con los otros filósofos griegos, considera a los cuerpos celestes como eternos e inmortales, porque se comportan siempre del mismo modo, y mientras les atribuye un elemento propio y superior, no sometido a la fuerza de la gravitación, *Epicuro*, en oposición directa a esto, sostiene cabalmente lo contrario. La teoría de los meteoros se distingue específicamente del resto de la doctrina física en que en ellos todo acaece de un modo variado e irregular, en que todo en ellos debe explicarse mediante causas múltiples e indeterminadas. *Epicuro* rechaza, con palabras airadas y violentas, la opinión contraria: la de los que se atienen a un tipo de explicación y desechan todos los demás, la de los que sólo ven en los meteoros un único algo y, por tanto, eterno y divino, caen en las vanas especulaciones y en los serviles amaños de los astrólogos; traspasan las fronteras de la fisiología para echarse en brazos del mito; tratan de lograr lo imposible y forcejean con lo absurdo; ni siquiera saben cuándo cae en peligro la misma ataraxia. Su charlatanería es despreciable(21). Hay que alejarse del prejuicio de creer que nuestras indagaciones acerca de aquellos objetos no son lo suficientemente concienzudas y sutiles cuando sólo miran a nuestra ataraxia y a nuestra dicha(22). Es norma absoluta, por el contrario, que a una naturaleza indestructible y eterna no puede atribuírsele nada que perturbe la ataraxia, que provoque un peligro. La conciencia debe captar que esto es una ley absoluta(23).

Epicuro llega, pues, a la conclusión de que, *puesto que la eternidad de los cuerpos celestes perturbaría la ataraxia de la autoconciencia, es una consecuencia necesaria e imperiosa el que no son eternos.*

Entonces, ¿cómo debe entenderse esta peculiar concepción de Epicuro?

Todos los autores que han escrito acerca de la filosofía epicúrea han presentado esta doctrina como incoherente con el resto de su física, con la teoría atómica. Dicen que la lucha contra los estoicos y contra la superstición son razones suficientes para explicarlo.

Y ya hemos visto que el propio Epicuro distingue entre el *método* empleado en la teoría de los meteoros y el que se aplica en el resto de la física. Sin embargo, ¿en qué determinación de su principio reside la necesidad de esta distinción? ¿Cómo llega Epicuro a esta manera de ver?

Epicuro no lucha solamente contra la astrología, contra la misma astronomía, contra la ley y la razón eternas del mundo sideral y la polémica contra los estoicos no explica nada. La superstición y todo el modo de concebir de estos autores ya habían quedado refutados al ver en los cuerpos celestes complejos fortuitos de átomos y considerar sus procesos como movimientos casuales de éstos. Se anulaba con ello su naturaleza absoluta, consecuencia que Demócrito se había limitado a extraer de su premisa(24). Su existencia misma quedaba destruida así(25). El atomista no necesitaba, por tanto, de un nuevo método.

Pero la dificultad no se reduce a esto. Surge aquí una enigmática antinomia.

El átomo es la materia bajo la forma de la independencia, de la singularidad, algo así como la gravedad imaginaria. Pero la realidad más alta de la gravedad son los cuerpos celestes. En ellos, se resuelven todas las antinomias entre forma y materia, entre concepto y existencia, que formaban el desarrollo del átomo; se realizan en ellos todas las determinaciones que se postulaban. Los cuerpos celestes son eternos e inmutables; tienen su punto de gravedad en sí mismos, y no fuera de sí; su único acto es el movimiento y, separados por el espacio vacío, se apartan de la línea recta, forman un sistema de atracción y repulsión, en el que mantienen igualmente su independencia y engendran, por último, de sí mismos, el tiempo, como la forma de su manifestación fenoménica. *Los cuerpos celestes son, por tanto, los átomos hechos realidad.* En ellos, la materia cobra en sí misma singularidad. Aquí debía, por tanto, ver Epicuro la suprema existencia de su principio, la cúspide y el punto final de su sistema. Alegaba deslizar por debajo los átomos para que sirvieran de base a los fundamentos inmortales de la naturaleza. Alegaba que se trataba para él de la singularidad sustancial de la materia. Pero allí donde se encuentra en los cuerpos celestes con la realidad de su naturaleza —ya que no reconoce otra que la mecánica—, con la naturaleza independiente e indestructible, cuya eternidad e indestructibilidad revelaban la creencia de la muchedumbre, el juicio de la filosofía y el testimonio de los sentidos, todo su esfuerzo va encaminado a hacerlos descender al carácter perecedero de lo terrenal, y se revuelve airado contra quienes adoran la naturaleza independiente, que lleva en sí misma el punto de la singularidad. En esto reside la mayor de sus contradicciones.

Epicuro se da, pues, cuenta de que sus anteriores categorías se derrumban aquí, de que el método de su teoría pasa a ser otro. Y *el más profundo conocimiento de su sistema*, su consecuencia más honda, está precisamente en percatarse de esto y proclamarlo conscientemente.

Hemos visto, en efecto, cómo toda la filosofía epicúrea de la natu-

raleza está inmersa en la contradicción entre la esencia y la existencia, entre la forma y la materia. *Pero, en los cuerpos celestes esta contradicción se disuelve,* los momentos contradictorios se concilian entre sí. En el sistema celeste, la materia recibe en sí la forma, se asimila la singularidad y cobra así su independencia. *Al llegar a este punto, deja de ser una afirmación de la autoconciencia abstracta.* En el mundo del átomo, como en el mundo del fenómeno, la forma luchaba contra la materia; una de las determinaciones cancelaba la otra y era precisamente *en esta contradicción donde la conciencia singular-abstracta objetivaba su naturaleza.* La forma abstracta, luchando contra la materia abstracta manifestada como materia, era *ella misma.* Pero ahora, en que la materia se ha reconciliado con la forma e independizado, la autoconciencia singular rompe su crisálida y se proclama como el verdadero principio, enfrentándose con la naturaleza hecha independiente.

Esto podría expresarse así, visto el problema por otro lado: la materia, al imprimirse en ella la singularidad, la forma, como ocurre en los cuerpos celestes, *deja de ser singularidad abstracta. Se convierte en singularidad concreta, en generalidad.* En los meteoros brilla, pues, frente a la autoconciencia singular-abstracta, su refutación materializada: la naturaleza y la existencia que se han tornado generales. Reconoce, por tanto, en éstas a su enemigo mortal. Les atribuye, por consiguiente, como lo hace Epicuro, toda la angustia y el extravío del hombre, pues la angustia y la disolución de lo singular-abstracto es lo general. El verdadero principio de Epicuro, la autoconciencia singular-abstracta, no sigue, pues, escondiéndose. Sale de su escondrijo y, libre de su envoltura material, trata de cobrar posibilidad abstracta mediante la explicación: lo que es posible puede ser también de otro modo; en lo posible cabe también lo contrario: la realidad de aniquilar la naturaleza que se ha hecho independiente. De ahí la polémica contra quienes pretenden explicar los cuerpos celestes ἁπλῶς, es decir, de un determinado modo, pues lo uno es lo necesario e independiente en sí.

Por tanto, en cuanto que la naturaleza, como átomo y fenómeno, expresa la autoconciencia singular y su contradicción, la subjetividad de dicha autoconciencia sólo se manifiesta bajo la forma de la materia misma; por el contrario, allí donde aquélla se hace independiente, se refleja en sí, se enfrenta a ella bajo su propia forma, como forma independiente.

Desde el primer momento podía decirse que, cuando el principio de Epicuro se realiza, deja de cobrar realidad para él. Pues, al postularse la autoconciencia singular *realiter* [p] bajo la determinabilidad de la naturaleza o la naturaleza bajo su determinabilidad, habría cesado su determinabilidad, es decir, su existencia, ya que sólo lo general, en la libre diferencia con respecto a sí, puede al mismo tiempo saber su afirmación.

En la teoría de los meteoros se manifiesta, por tanto, el alma de la filosofía epicúrea de la naturaleza. Nada es eterno, y ello destruye la ataraxia de la autoconciencia singular. Los cuerpos celestes perturban

[p] De un modo real.

su ataraxia, su igualdad consigo mismo, porque son la generalidad existente, porque la naturaleza se hace independiente en ellos.

No es, pues, en la *gastrología* de *Arquestrato*, como dice *Crísipo*(26), sino en la absolutez y en la libertad de la autoconciencia donde reside el principio de la filosofía epicúrea, aunque la autoconciencia sólo se capte bajo la forma de la singularidad.

Si la autoconciencia singular-abstracta se postula como principio absoluto, toda ciencia verdadera y real quedará cancelada, ciertamente, en cuanto que la singularidad no impera en la naturaleza misma de las cosas. Pero con ello se derrumba también todo lo que se comporta de un modo trascendente contra la conciencia humana y pertenece, por tanto, al intelecto imaginativo. Por el contrario, si se eleva a principio absoluto la autoconciencia que sólo se sabe bajo la forma de la generalidad abstracta, se abrirán de par en par las puertas a la mística supersticiosa y carente de libertad. La prueba histórica de ello la tenemos en la filosofía estoica. En efecto, la autoconciencia general-abstracta lleva en sí la tendencia a afirmarse en las cosas mismas, en las que sólo se afirma al negarlas.

Epicuro es, por tanto, el más grande pensador del iluminismo griego y debe considerársele acreedor al elogio que Lucrecio le tributa(27):

Humana ante oculos foede quum vita jaceret,
in terreis oppressa gravi sub relligione,
quae caput a coeli regionibus ostendebat,
horribili super aspectu mortalibus instans:
primum Grajus homo mortaleis tollere contra
est oculos ausus, primusque obsistere contra;
quem nec fama Deum nec fulmina nec minitanti
murmure compressit coelum...
quare relligio pedibus subjecta vicissim
obteritur, nos exaequat victoria coelo [a]

La diferencia entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro, que señalábamos al final de la parte general, la hemos visto desarrollada y confirmada en todos los campos de la naturaleza. Por tanto, en Epicuro *la atomística,* con todas sus contradicciones, *como la ciencia de la naturaleza de la autoconciencia,* que es principio absoluto bajo la forma de la singularidad abstracta, se lleva adelante y has-

a Cuando la vida humana yacía tristemente por tierra,
bajo las cadenas de una opresora religión
que desde lo alto de los cielos mostraba su faz a los mortales
y los aterraba con su espantosa mueca,
por vez primera un ser mortal, un griego,
osó alzar contra el monstruo la mirada
y lanzarse el primero de todos a la lucha;
y ni la fama de los dioses ni los rayos
ni los rugidos del cielo lograron reducirlo...
Y así, la religión fue a su vez juzgada,
y esta victoria nos levanta hasta los cielos.

ta su término, hasta su última consecuencia, que es su disolución y su antítesis consciente frente a lo general. Por el contrario, para *Demócrito*, el *átomo* es solamente la *expresión general-objetiva de la investigación empírica de la naturaleza en general.* El átomo, para él, es, por tanto, una categoría pura y abstracta, una hipótesis, resultado de la experiencia, y no su principio energético y que, por consiguiente, permanece también sin realización, ya que la investigación real de la naturaleza no se ve en adelante determinada por él.

[FRAGMENTO DEL APÉNDICE A LA TESIS DOCTORAL]

[CRÍTICA DE LA POLÉMICA DE PLUTARCO CONTRA LA TEOLOGÍA DE EPICURO]

[II. La inmortalidad individual]

[1. *Sobre el feudalismo religioso. El infierno de la chusma*]

Las consideraciones se dividen de nuevo en varios puntos: el de τῶν ἀδίκων καὶ πονηρῶν,[r] el de los πολλῶν καὶ ἰδιωτῶν[s] y, por último, el de los ἐπιεικῶν καὶ νοῦν ἐχόντων,[t] acerca de la doctrina de la supervivencia del alma. Por sí sola, esta clasificación en diferencias fijas, cualitativas, pone de manifiesto cuán poco comprende Plutarco a Epicuro, quien considera en términos generales, como filósofo, la relación esencial del alma humana.

Con respecto a los injustos, se invoca de nuevo el miedo como medio de corrección, justificándose así el terror del infierno para la conciencia sensible. Ya hemos examinado esta objeción. Como quiera que, en el temor, que es, además, un temor interior, no descartable, el hombre es considerado en cuanto animal, tenemos que en un animal es totalmente indiferente el modo como se le mantiene a raya.

Pasamos ahora a la idea de los πολλοὶ,[u] aunque a la postre se pone de manifiesto que son pocos los que escapan a esta suerte; más aún, en rigor, todos, δέω λέγειν πάντας[v] juran bajo esta bandera.

Para los más, que no sienten temor ante lo que acaece en el Hades, la esperanza de la vida eterna conforme a las creencias míticas y el deseo de existir, que es el más viejo y el más vivo de todos los deseos, vencen aquel temor de la infancia gracias al goce y la dulzura que proporcionan. P. 1104, *l. c.* Por eso, cuando pierden a la esposa, a los hijos o los amigos, prefieren que sigan viviendo en cualquier lugar, aunque sea en medio de sufrimientos, en vez de suponerlos totalmente extinguidos y reducidos a la nada; de buen grado, escuchan entre las expresiones aquella según la cual quien muere pasa a otra vida, cambia; las que indican que la muerte es una mudanza, y no una aniquilación..., p. 1104, *l. c.* Y se anonadan cuando oyen decir que el muerto ha sido aniquilado, que ya no existe.... Por eso añaden una muerte a otra los que dicen que "sólo una vez hemos nacido hombres y que no es posible nacer dos veces"... En efecto, desprecian el presente como algo que vale muy poco y que incluso no tiene valor alguno frente a la eternidad, y lo dejan pasar sin gozar de él, y desprecian la vritud y la actividad, faltos de ánimo y considerándose seres de un día, constantes y sin ninguna misión importante en la vida. La insensibilidad y la disolución y la doctrina de que lo insensible no nos afecta, no elimina el temor a la muerte, sino que más bien

[r] Los injustos y malvados. [s] Los muchos e ignorantes. [t] Los nobles y razonables. [u] Los muchos. [v] Debo decir todos.

es la prueba de él. Pues eso es precisamente lo que la naturaleza teme..., la disolución del alma en algo que ni piensa ni siente. Al considerar la muerte como la dispersión en el espacio vacío y en los átomos, Epicuro destruye todavía más la esperanza en la inmortalidad, por la cual me atrevería a decir que todos los humanos de ambos sexos estarían dispuestos a dejarse desgarrar por el can Cerbero y a tener que sacar eternamente [agua] del tonel [de las Danaides], con tal de seguir existiendo y no verse disueltos en la nada.

No existe, en realidad, una diferencia cualitativa con respecto al grado anterior, sino que lo que antes se presentaba bajo la forma del temor animal aparece aquí bajo la forma del temor humano, en forma de sentimiento. El contenido sigue siendo el mismo.

Se nos dice que el deseo de ser es el más viejo amor; en verdad, el amor más abstracto, y por tanto el más viejo, es el amor de sí mismo, el amor por la propia existencia particular. Pero como, en realidad, el decir esto habría sido demasiado, se lo revoca y, por medio del sentimiento, se tiende en torno a ello un esplendor que lo ennoblece.

Así, quien pierde a la esposa y los hijos, desea que moren en algún lado, aunque les vaya mal, en vez de saber que han desaparecido para siempre. Si se tratara simplemente de amor, la esposa y los hijos de este individuo se conservarían con mayor pureza que en parte alguna en su corazón, donde tendrían una existencia más alta que la puramente empírica. Pero la cosa es de otro modo. La esposa y los hijos, como tales, viven una existencia puramente empírica en cuanto la vive también el individuo a quien pertenecen. Por tanto, el que prefiera saberlos en algún lugar, dentro del espacio sensible, por mal que les vaya, antes que desaparecidos para siempre, significa simplemente que el individuo quiere tener la conciencia de su propia existencia empírica. El manto del amor es simplemente una sombra, y el yo empírico desnudo, el amor de sí mismo, el más viejo de todos, es el meollo, que no rejuvenece bajo ninguna forma más concreta, más ideal.

La palabra cambio, piensa Plutarco, suena más agradable que la extinción total. Pero es necesario que el cambio no sea cualitativo, que permanezca en el yo individual, en su singular existencia; el nombre, por tanto, no es más que la representación sensible de lo que existe, y debe significar lo contrario. Es necesario que la cosa no desaparezca, sino que se traslade a algún lugar oscuro, que la interposición de una fantástica lejanía esconda el salto cualitativo, y toda diferencia cualitativa es un salto, y sin este salto no hay ninguna idealidad.

Plutarco piensa, además, que esta conciencia [31]...

[NOTAS DE MARX A LA TESIS DOCTORAL] [a]

PRIMERA PARTE

II. *Juicios sobre la relación entre la física de Demócrito y la de Epicuro*

(1) DIÓGENES LAERCIO: X, 4.
(2) CICERÓN: *De nat., deor.*, I, 26.
(3) CICERÓN: *De fin.*, I, 6 [, 21].
Ibidem [17, 18].
(4) PLUTARCO: *Colot.* (ed. X y 1), p. 1108 [E. c. 3].
(5) PLUTARCO: *De placit, philos.*, T. V, p. 235. ed. Tauchn. [= I, 3, p. 877 D].
(6) PLUTARCO: *Colot.*, p. 1111, 1112, 1114, 1115, 1117, 1119, 1120 *ss.*
(7) CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: *Strom.*, VI, p. 629 [B] ed. Col. [= VI, 2, 27, 4 p. 443 St.].
(8) *Ibidem*, p. 295 [B-C = I, 11, 50, 5-6 p. 33 St.].
(9) SEXTO EMPÍRICO: *Adv. math.* (ed. Col. Allobrog.) [I, 13, p. 54 A-C = I, 273].
(10) *Lettre de* [Mr.] LEIBNIZ *a Mr.* DES MAIZEAUX, *contenant* [*quelques*] *eclaircissements sur l'explication, etc.*, [In: *Opera omnia*], p. 66 [y 67], V, 2, ed. Dutens.
(11) PLUTARCO: *Colot.*, p. 1111 [A. B. c. 8].

III. *Dificultades en cuanto a la identidad de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*

(1) ARISTÓTELES: *De anima*, I [, 2, 5], p. 8 (ed. Trendel) [404, 27-29].
(2) ARISTÓTELES: *Metaphysica* [III sive], IV, 5 [1009, 11-18].
(3) DIÓGENES LAERCIO: IX, 72.
(4) *Cf.* RITTER: *Geschichte der alten Philosophie.* Parte I, p. 579.
(5) DIÓGENES LAERCIO: IX, 43-44.
(6) *Ibidem*, 72.
(7) SIMPLICIO: *In Schol. ad Aristot.* (coll. Brandis), p. 488 y 514.
(8) PLUTARCO: *Colot.*, p. 1111.
(9) *Cf.* ARISTÓTELES: *l. c.*
(10) DIÓGENES LAERCIO: X, 121.
(11) PLUTARCO: *Colot.*, p. 1117.
(12) CICERÓN: *De nat. deor.*, I, 25 [, 70].

[a] Marx transcribe en sus notas generalmente, los textos citados, en griego y en latín. Por razones de espacio, omitimos la mayor parte de este complicado aparato filosófico y nos limitamos a recoger aquí los nombres de los autores y títulos de las obras citadas. Y, en su caso, los comentarios personales de Marx.

Cf. Cicerón: *De fin.*, I, 7 [, 22].
Plutarco: *De placit. philos.*, IV, p. 287.
(13) Diógenes Laercio: X, 31.
(14) Plutarco: *Colot.*, *l. c.*
(15) Cicerón: *De fin.*, I, 6 [, 20], *Cf.* Plutarco, *De placit. philos.*, II, p. 265.
(16) Diógenes Laercio: IX, 37.
(17) *Cf.* Diógenes Laercio: [IX], § 46 [—49].
(18) Eusebio: *Praepar. evang.*, X, p. 472.
(19) Diógenes Laercio: IX, 35.
(20) Cicerón: *Quaest. Tusc.*, V, 39 [, 114].
Cicerón: *De fin.*, V, 29.
(21) Lucio Anneo Séneca: *Op.* II, *Epist.* 8 p. 24 (ed. Amstel, 1672).
(22) Diógenes Laercio: X, 122.
(23) Sexto Empírico: *Edv. math.*, p. 1.
(24) *Ibidem* [I, 2], p. 11.
Ibidem [I, 13], p. 54.
Cf. Plutarco: *De eo, quod sec. Epicur, non beate vivi poss.*, p. 1094.
(25) Cicerón: *De fin.*, I, 21 [, 72].
(26) Diógenes Laercio: X, 13.
Cicerón: *De nat. deor.*, I, 26 [, 72].
(27) Séneca: *Epist.* 52 [, 3], pp. [176 y] 177.
(28) Diógenes Laercio: X, 10.
(29) *Ibidem*, X, 15.
(30) Cicerón: *De fato*, 10 [, 22, 23].
Cicerón: *De nat. deor.*, I, 25 [, 69].
Eusebio: *Praepar. evang.*, I, pp. 23 *ss.*
(31) Aristóteles: *De gener. an.*, V, 8.
(32) Diógenes Laercio: IX, 45.
(33) Plutarco: *De placit. philos.*, I, p. 252.
(34) Estobeo: *Eclog. phys.*, I, 8 [p. 10, 52 = I, 4, 7, p. 72 W.].
(35) Eusebio: *Praepar. evang.*, VI, p. 257.
(36) Estobeo: *Eclog. eth.*, II [, 4, p. 198, 25-26 = II, 8, 16, p. 156 W.].
(37) Eusebio: *Praepar. evang.*, XIV, p. 782.
(38) Simplicio: *l. c.*, p. 351.
(39) Diógenes Laercio: X, 133.
(40) Séneca: *Epist.* XII, 10-11, p. 42.
(41) Cicerón: *De nat. deor.*, I, 20 [, 55, 56].
(42) *Ibidem*, Cap. 25 [, 70].
(43) Simplicio: *l. c.*, p. 351.
(44) *Cf.* Eusebio: *l. c.*, XIV, p. 782.
(45) Simplicio: *l. c.*, p. 351.
(46) Eusebio: *l. c.*, XIV, p. 781.
(47) Plutarco: *De placit. philosoph.*, II, p. 261.
Plutarco: *l. c.*, p. 265.

PLUTARCO: *Ibidem*, 22, p. 890.
ESTOBEO: *Eclog. phys.*, I, p. 54.
(48) SÉNECA: *Natural. quaest.*, *liber sextus*, XX, p. 802, T. II.
(49) *Cf.* Parte II, Cap. 5.
DIÓGENES LAERCIO: X, 88.
(50) DIÓGENES LAERCIO: X, 80.

IV. *Diferencia general de principio entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* [32]

(1) De cómo esta manera moralizante es incompatible con toda altura teórica y práctica nos suministra Plutarco un testimonio histórico aterrador en su biografía de Mario. Después de describir la espantosa matanza sufrida por los cimbrios, nos dice que era tal la muchedumbre de cadáveres, que los masaliotas [33] pudieron abonar con ellos sus viñedos. Y como a poco de esto comenzó a llover, fue aquél, nos dice Plutarco, un año abundantísimo en vino y en frutas. ¿Cuáles son las reflexiones que el noble historiador extrae de la trágica catástrofe de aquel pueblo? Plutarco encuentra moral de parte de Dios el haber hecho perecer y pudrirse a todo un pueblo, a un pueblo grande y noble, simplemente para que *los filisteos marselleses pudieran* recoger una abundante cosecha de fruta. Por donde hasta la conversión de un pueblo en un montón de estiércol le brinda una excelente ocasión para regodearse en sus moralizantes lucubraciones.

(2) También, con referencia a Hegel, debe achacarse simplemente a ignorancia de discípulos el intento de explictar tal o cual determinación de su sistema mediante acomodaciones, etc., en una palabra, *moralmente*. Se olvidan, al proceder así, de que, habiendo transcurrido un espacio de tiempo muy breve, como es posible demostrar palmariamente por sus propios escritos, se plegaban entusiasmados a sus puntos de vista unilaterales.

Pero, aunque se vieran realmente afectados por la ciencia recibida en bloque, entregándose a ella con una confianza candorosa, exenta de toda crítica, no sería justo atribuir al maestro una intención recóndita, incompatible con su concepción de que la ciencia no es nunca algo que se recibe, sino que está siempre en proceso de gestación y cuya sangre arranca del corazón y va hasta lo más apartado de la periferia. Por el contrario, es a los discípulos, a quienes hay que achacar el no haber visto claro y el combatir las tendencias anteriores bajo la forma que ellos atribuyen a Hegel, olvidándose de que el maestro mantenía ante su sistema una actitud directa, sustancial, mientras que ellos adoptan una actitud refleja.

Es perfectamente concebible que un filósofo incurra en esta o aquella aparente inconsecuencia, por razones de acomodación, y él mismo puede tener conciencia de esto. Pero lo que no está

en su conciencia es el que la posibilidad de estas aparentes acomodaciones tenga su raíz más profunda en la insuficiencia o en la insuficiente formulación de su principio mismo. Así, pues, si un filósofo procede realmente por acomodación, sus discípulos deben explicar esto *partiendo de su conciencia interior esencial,* lo que *para él mismo* adoptaría la forma de *una conciencia exotérica.* De este modo, lo que aparece como un progreso de la conciencia es, al mismo tiempo, un progreso del saber. No se recela de la conciencia particular del filósofo, sino que se construye su forma de conciencia esencial, se la eleva a una determinada forma y significación, con lo cual se trasciende, al mismo tiempo, de ella.

Por otra parte, yo considero este giro *afilosófico* de gran parte de la escuela hegeliana como una manifestación que va siempre aparejada al tránsito de la disciplina a la libertad.

Es una ley psicológica el que el espíritu teórico, cuando se hace libre, se convierta en energía práctica, saliendo del reino de las sombras de Amentes como *voluntad,* para volverse contra la realidad secular, existente *sin* él. (Pero, es importante, en sentido filosófico, especificar más estos aspectos, porque, partiendo del modo *determinado* de este trueque, es posible retrotraerse de nuevo a la determinabilidad inmanente y al carácter histórico-universal de una filosofía. Vemos aquí, al mismo tiempo, de un modo muy ceñido y proyectado subjetivamente, su *curriculum vitae.*) Pero la *praxis* de la filosofía es de por sí *teórica.* Es la *crítica* la que tiene que medir lo que hay de existencia singular en la esencia, la realidad específica de la idea. Sin embargo, esta *realización inmediata* de la filosofía entraña, en su médula más esencial, una serie de contradicciones, y esta esencia se plasma y pone su impronta en el fenómeno.

Al volverse la filosofía, como voluntad, contra el mundo fenoménico, el sistema desciende a una totalidad abstracta, es decir, se convierte en un aspecto del mundo, al que se enfrenta otro. Su relación con el mundo es una relación de reflexión. Al infundirse en ella el impulso de realizarse, entra en tensión con todo. Se rompe la autarquía y la cerrazón interiores. Lo que antes era luz interior se convierte, ahora, en llama devoradora, proyectada hacia afuera. Por donde se llega a la consecuencia de que la filosofización del mundo es, al mismo tiempo, una mundanización de la filosofía, de que su realización es, al mismo tiempo, su pérdida, de que lo que combate hacia el exterior es su propio defecto interior, de que es precisamente en la lucha donde ella misma se causa daño, de que, a la inversa, combate este daño y de que sólo llega a superarlo al caer en él. Lo que a ella se enfrenta y lo que combate es siempre lo mismo, lo que ella misma es, aunque con *factores invertidos.*

Éste es uno de los lados, si consideramos el problema de un modo *puramente objetivo*, como la realización inmediata de la filosofía. Pero tiene también un lado *subjetivo*, que no es más que otra forma de ello. Este lado es la *relación del sistema filosófico* que se trata de realizar *con sus exponentes espirituales*, con las autoconciencias singulares en que se manifiesta su progreso. De la relación en que la realización de la filosofía se enfrenta al mundo, se deduce que estas autoconciencias singulares plantean siempre *un postulado dual*, uno de cuyos lados se vuelve contra el mundo y el otro contra la filosofía misma. En efecto, lo que en la realidad se manifiesta como una relación invertida en sí misma, aparece en esas autoconciencias como un doble postulado y una doble conducta contradictorios dentro de sí. Su liberación del mundo de la filosofía es, al mismo tiempo, su propia emancipación de la filosofía que las encadenaba como un sistema determinado. Puesto que ellas mismas sólo se comprendían en la acción y en la energía directa del desarrollo y, por tanto, teóricamente, aún no han trascendido de aquel sistema, sólo perciben la contradicción con la igualdad plástica del sistema consigo mismo e ignoran que, al volverse contra él, no hacen más que realizar sus momentos singulares.

Por último, esta duplicación de la autoconciencia filosófica se manifiesta como una doble tendencia extrema y contrapuesta; de una parte, lo que en términos generales llamaremos el partido *liberal*, el concepto y el principio de la filosofía, y, de otra, su *no-concepto*, que retiene el momento de la realidad como determinación fundamental. Esta segunda tendencia es la filosofía positiva.[34] La primera de estas dos tendencias se distingue por la crítica, es decir, precisamente por el exteriorizarse de la filosofía; la segunda, por el intento de filosofar, o sea por el interiorizarse de la filosofía, ya que sabe que el defecto es inmanente a la filosofía misma, al paso que la primera lo considera como defecto del mundo, que es necesario superar filosóficamente. Cada uno de estos dos partidos hace precisamente lo que el otro quiere hacer, sin poder hacerlo. Pero el primero es, en general, consciente de la contradicción interna del principio y de su finalidad. En el segundo se manifiesta en cuanto tal la inversión, la locura, por así decirlo. En cuanto al contenido, sólo logra progresos reales la tendencia liberal, por ser la tendencia del concepto, mientras que la filosofía positiva sólo es capaz de llegar a postulados y orientaciones cuya forma contradice a su significación.

Por consiguiente, lo que, en primer lugar, aparece como una relación invertida y una bifurcación hostil entre la filosofía y el mundo, se manifiesta, en segundo lugar, como un desdoblamiento de la autoconciencia filosófica singular en sí misma y, en última instancia, como una escisión y duplicación de la filosofía, como dos tendencias filosóficas antagónicas.

Huelga decir que surgen, además, gran número de formaciones subordinadas, subalternas, carentes de individualidad, que pueden adoptar una de dos formas. O bien se esconden bajo una de las figuras gigantescas del pasado —aunque enseguida se advierten las orejas del asno bajo la piel del león y se percibe el tono plañidero del maniquí de hoy y de ayer contrastando grotescamente con la poderosa voz, digamos de Aristóteles, que resuena a lo largo de los siglos y que el maniquí ha convertido en órgano involuntario suyo, como cuando un personaje mudo se vale de una enorme caja de resonancia— o bien vemos que cualquier liliputense, poniéndose gafas dobles, se sienta en un pedacito del trasero de un gigante, dirigiéndose desde allí al mundo asombrado para anunciarle nuevas perspectivas y esforzándose ridículamente en demostrar que ha encontrado el punto de Arquímedes, el ποῦ στῶ [b] para mover el universo, no en el corazón desbordante, sino en su propio asiento. Así nacen los filósofos del pelo, de las uñas, de los dedos del pie y de los excrementos, amén de otros que ocupan un puesto todavía más lamentable en la escala del hombre místico universal de Swedenborg. Sin embargo, en cuanto a su esencia, todos estos gusanos viven como en su elemento en una de las dos tendencias indicadas. Por lo que a éstas se refiere, hablaré en otro lugar de las relaciones que guardan entre sí y con la filosofía hegeliana, explicando detalladamente los aspectos históricos concretos que su desarrollo presenta.

(3) Diógenes Laercio: IX, 44.
Diógenes Laercio: X, 38.
(4) Aristóteles: *Phys.*, I, 4.
(5) Themistocles: *Schol. ad Aristot.*, f[olio] 42, p. 383.
(6) Aristóteles: *Metaphys*, I, 4.
(7) Simplicio:[c] *l. c.*, p. 326.
Themistocles:[d] *l. c.*, p. 383.
(8) Simplicio: *l. c.*, p. 488.
(9) *Cf.* Simplicio: p. 514.
(10) Diógenes Laercio: *l. c.*, 40.
Estobeo: *Eclog. phys.*, I, 22, p. 39.
(11) Estobeo: *Eclog. phys.*, I, 13, p. 27.
(12) Simplicio: *l. c.*, p. 405.
(13) Aristóteles: *De gener. et. corrupt.*, I, 2.
(14) Diógenes Laercio: IX, [cap.] 7, [secc.] 8 [. § 40].

[b] Punto de vista. [c] En el manuscrito: Themistocles. [d] En el manuscrito: *Ibidem.*

Segunda Parte

Diferencia entre la física de Demócrito y la de Epicuro, en particular

Capítulo I

La declinación del átomo con respecto a la línea recta

(1) Estobeo: *Eclog. phys.*, I [, 17], p. 33.
Cf. Cicerón. *De fin.*, I, 6 [, 18-19]. (Plutarco) *De placit. philosoph.*, [I.] p. 249. Estobeo: *l. c.* [23], p. 40.
(2) Cicerón: De nat. deor., I, 26 [, 73].
(3) Cicerón: *De fin.*, I, 6 [, 18-19].
(4) Cicerón: *De nat. deor.*, I, 25 [, 69-70].
(5) Bayle: *Dict. hist.*, v[éase] "Epicure".
(6) Schaubach: "Über Epikur's astronomische Begriffe", en *Archive für Philologie und Pädagogik*, de Seebode, Jahn y Klotz, t. V, Cuad. IV, 1839, p. 549.
(7) Lucrecio: *De rer. nat.*, II, pp. 251 *ss.*
(8) Aristóteles: *De anima*, I, 4, 16.
(9) Diógenes Laercio: X, 43.
Simplicio: *l. c.*, p. 424.
(10) Lucrecio: *De rer. nat.*, II, pp. 253 *ss.*
(11) Lucrecio: *l. c.*, pp. 279 *ss.*
(12) Cicerón: *De fin.*, I, 6.
(13) Lucrecio: *l. c.*, p. 293.
(14) Cicerón: *De fato*, X.
(15) Cicerón: *Ibidem.*
(16) Plutarco: *De anim. procreat.*, VI (T. VI, p. 8, ed. Ster).
(17) Cicerón: *De fin.*, I, 6.
(18) Bayle: *l. c.*
(19) Agustín: *Epist.*, 56.
(20) Diógenes Laercio: X, 128.
(21) Plutarco: *De eo, quod sec. Epicur, non beate vivi poss.*, p. 1091.
(22) Clemente de Alejandría: *Strom.*, II, p. 415.
(23) Séneca: *De benef.*, IV, 4, 1, p. 69.
(24) Cicerón: *De nat. deor.*, I, 24.
(25) Cicerón: *De nat. deor.*, I, 38.
(26) Plutarco: *De eo, quod sec. Epicur. non beate vivi poss.*, p. 1101.
(27) Aristóteles: *De coel.*, II, 12.
(28) Lucrecio: *De rer. nat.*, II, pp. 221 *ss.*
(29) Lucrecio: *De rer. nat.*, II, 284, 286, 288 *ss.*
(30) Aristóteles: *De coel.*, I, 7.
(31) Aristóteles: *De coel.*, III, 2.
(32) Diógenes Laercio: X, 150.

Capítulo II

Las cualidades del átomo

(1) Diógenes Laercio: X, 54.
Lucrecio: *De rer. nat.*, II, pp. 861 *ss.*
(2) Plutarco: *De placit. philosoph.* [I, pp. 235-236 = I, 3, p. 877 D. E.]. *Cf.* Sexto Empírico, *Adv. math.*, [IX], p. 420.
(3) Eusebio: *Praepar. evang.*, XIV, p. 749.
(4) Simplicio: *l. c.*, p. 362.
(5) Filoponio: *Ibidem.*
(6) Aristóteles: *De gener, et corrupt.*, I, 8.
(7) Aristóteles: *De coel.*, I, 7.
(8) Ritter: *Geschichte der alten Philosophie.* Parte I, p. 568, nota 2.
(9) Aristóteles: *Metaphys.*, VII (VIII), 2.
(10) Aristóteles: *Metaphys.*, I, 4.
(11) Diógenes Laercio: X, 44.
(12) *Ibidem*, X, 56.
(13) *Ibidem*, X, 55.
(14) *Ibidem*, X, 59.
(15) *Cf. Ibidem*, X, 58. Estobeo: *Eclog. phys.*, I, [13], p. 27.
(16) Epicuro: *Fragm.* (*De nat.*, II y XI). Coll. Rosinio, ed. Orelli, página 26.
(17) Eusebio: *Praepar. evang.*, XIV, p. 773 (ed. París).
(18) Estobeo: *Eclog. Phys.*, I, 17. *Cf.*, Plutarco, *De placit. phylosoph.*, I, pp. 235 *ss.*
(19) Aristóteles: *De gener. et corrupt.*, I, 8.
(20) Eusebio: *Praepar. evang.*, XIV, p. 749. *Cf.* Plutarco: *De placit. philosoph.*, I, pp. 235 *ss.*
(21) Diógenes Laercio: X, 54.
(22) *Ibidem*, X, 42.
(23) Diógenes Laercio: *Ibidem.*
(24) Lucrecio: II, pp. 513 *ss.*
Eusebio: *Praepar. evang.*, XIV, p. 749
(25) Diógenes Laercio: X, 42.
Lucrecio: *De rer. not.*, *l. c.*, pp. 525 *ss.*
(26) Aristóteles: *De coel.*, III, 4.
Filoponio: *l.* c.
(27) Lucrecio: *De rer. nat.*, *l. c.*, pp. 479 *ss.*
(28) *Cf.* nota 25.
(29) Diógenes Laercio: X, 44 y 54.
(30) Brucker: *Instit. histor. phil.*, p. 224.
(31) Lucrecio: *De rer. nat.*, I, 1051.
(32) Diógenes Laercio: X, 43.
Lucrecio: *De rer. nat.*, I, 1051.
(33) *Cf.* Cap. 3.

(34) FEUERBACH: *Geschichte der neuern philosophie*, 1833, XXXIII, cita de GASSENDI.

CAPÍTULO III

Ἄτομοι ἀρχαί y ἄτομα στοιχεῖα

(1) Ἀμέτοχα κενοῦ [ESTOBEO: *Eclog. phys.*, I, 13, p. 27, 41], no significan de ningún modo, "no llenan espacio alguno", sino "no participan del vacío", y es lo mismo que cuando, en otro pasaje, dice Diógenes Laercio: "No contiene ninguna diferencia de partes." También esta expresión debe explicarse por PLUTARCO: *De placit. philosoph.*, I, 236, y SIMPLICIO: p. 405.
(2) Esto es también una consecuencia falsa. Lo que no puede dividirse en el espacio no se halla tampoco, por ello mismo, fuera del espacio y carece de relación espacial.
(3) SCHAUBACH: *l. c.*, pp. 549, 550.
(4) DIÓGENES LAERCIO: X, 44.
(5) *Ibidem*, X, 67.
(6) *Ibidem*, X, 39, 40 y 41.
(7) *Ibidem*, VII [, c.] 1 [, § 134].
(8) ARISTÓTELES: *Metaphys.*, IV, 1 y 3.
(9) *Cf. l. c.*
(10) ARISTÓTELES: *l. c.*, 3.
(11) ARISTÓTELES: *Metaphys.*, I, 4.
(12) DIÓGENES LAERCIO: X, 54.
PLUTARCO: *Colot.*, p. 1110.
(13) SEXTO EMPÍRICO: *Advers. math.* [IX], p. 420.
(14) EUSEBIO: *Praepar. evang.*, XIV, p. 773.
(15) PLUTARCO: *De placit. philosoph.*, I, p. 246 y 249.
ESTOBEO: *Eclog. phys.*, I, p. 52.
(16) *Cf.*, *l. c.*
(17) CICERÓN: *De fin.*, I, 6.
DIÓGENES LAERCIO: X, 41.
(18) PLUTARCO: *Colot.*, p. 1114.
(19) SIMPLICIO: *l. c.*, p. 488.
(20) PLUTARCO: *De placit. philosoph.*, I, p. 239.
ESTOBEO: *Cclog. phys.*, I [, 25], p. 52.
(21) LUCRECIO: *De rer. nat.*, I, pp. 820 *ss.*
DIÓGENES LAERCIO: X, 39.
(22) DIÓGENES LAERCIO: X, 73.
LUCRECIO: V, pp. 109 *ss.*
Ibidem, V, pp. 374 *ss.*
(23) SIMPLICIO: *l. c.*, p. 425.
(24) LUCRECIO: II, 796.

Capítulo IV

El tiempo

(1) Aristóteles: *Phys.*, VII, 1.
(2) Simplicio: *l. c.*, p. 426.
(3) Lucrecio: I, pp. 460 *ss.*
Ibidem, I, pp. 480 *ss.*
Sexto Empírico: *Advers. math.* [IX], p. 420, donde Epicuro llama al tiempo σύμπτωμα συμπτωμάτων.
Estobeo: *Eclog. phys.*, I [, 11 p.] 19.
(4) Diógenes Laercio: X, 72.
(5) Lucrecio: *De rer. nat.*, *l. c.*
Sexto Empírico: *Advers. math.* [IX], pp. 420 *ss.* *Cf.* Estobeo: *loc. cit.*
(6) Diógenes Laercio: X, 46.
Lucrecio: IV, pp. 49 *ss.*
Ibidem, IV, pp. 49 *ss.*
(7) Diógenes Laercio: X, 49, 50, 52 y 53.
(8) Lucrecio: *De rer. nat.*, II, pp. 1140 *ss.*

Capítulo V

Los meteoros

(1) Diógenes Laercio: II [, c.], 3 [, §] 10.
(2) Aristóteles: *Metaphys.*, I, 5.
(3) Aristóteles: *De Caelo*, I, 3.
(4) Aristóteles: *Ibidem*, II, 1.
(5) Aristóteles: *Metaphys.*, XI (XII), 8.
(6) Diógenes Laercio: X, 81.
(7) Diógenes Laercio: Ibidem, 76.
(8) Aristóteles: *De Caelo*, II, 1.
(9) Diógenes Laercio: X, 85.
(10) Diógenes Laercio: *Ibidem*, 85.
Diógenes Laercio: *Ibidem*, 82.
(11) Diógenes Laercio: *Ibidem*, 87.
Ibidem, 78.
Ibidem, 79.
(12) Diógenes Laercio: *Ibidem*, 86.
(13) Diógenes Laercio: *Ibidem*, 86.
(14) Diógenes Laercio: *Ibidem*, 92.
(15) Diógenes Laercio: *Ibidem*, 94.
(16) Diógenes Laercio: *Ibidem*, 95 y 96.
(17) Diógenes Laercio: *Ibidem*, 98.
(18) Diógenes Laercio: *Ibidem*, 104.

(19) Diógenes Laercio: *Ibidem,* 80.
Ibidem, 82.
Ibidem, 87.
(20) Diógenes Laercio: *Ibidem,* 78.
Ibidem, 86.
Ibidem, 87.
(21) Diógenes Laercio: *Ibidem,* 98.
Ibidem, 113.
Ibidem, 97.
Ibidem, 93.
Ibidem, 87.
Ibidem, 80.
(22) Diógenes Laercio: *Ibidem,* 80.
(23) Diógenes Laercio: *Ibidem,* 78.
(24) *Cf.* Aristóteles: *De coelo,* I, 10.
(25) Aristóteles: *Ibidem.*
(26) Ateneo: *Deipnos.,* III [, p] 104.
(27) Lucrecio: *De rer. nat.,* I, 63-80.

[NOTAS AL FRAGMENTO DEL APÉNDICE A LA TESIS DOCTORAL]

[Crítica de la polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro]

I. *Actitud del hombre hacia Dios*

1. *El temor y el más allá*

(1) PLUTARCO: *De eo, quod sec. Epicur. non beate vivi poss.*, II, p. 1100.
(2) [HOLBACH]: *Système de la nature* (Londres, 1770), Parte II, p. 9. *Cf.* p. 79.
(3) PLUTARCO: *l. c.*, p. 1101.

2. *El culto y el individuo*

(4) PLUTARCO: *l. c.*, p. 1101.
(5) PLUTARCO: *l. c.*
(6) PLUTARCO: *l. c.*, p. 1102.

3. *La Providencia y el Dios degradado*

(7) PLUTARCO: *ibidem*, p. 1102.
(8) *Ibidem*, pp. 1102-1103 [a. C., 2.]
(9) [a]

"Pero la razón débil no es la que no conoce un Dios Objetivo, *sino* la que *no quiere* conocerlo". *Schelling* "Phil. Briefe über Dogmatismus und Kriticismus" en *Philosophische Schriften* T. I, Landshut, 1809, p. 127, Carta II.

Habría que aconsejar, en general, al señor Schelling recordar sus primeros escritos. Así, en el escrito "Sobre el Yo como principio de la filosofía", por ejemplo, dice:

"Supongamos por ejemplo que *Dios*, en cuanto determinado como objeto, es el *fundamento* real de nuestro saber, coincide él mismo, en cuanto es objeto con *la esfera de nuestro* saber y no puede, por tanto, ser para nosotros el punto final del que depende toda esta esfera", p. 5, *l. c.*

Por último, recordaremos al señor Schelling las palabras finales de su carta más arriba citada:

[a] Esta nota fue añadida complementariamente por Marx.

"Es hora de proclamar a la mejor humanidad la libertad de los espíritus y de no seguir tolerando que llore la pérdida de sus trabas", p. 129, *l. c.*

¿Era ya en 1795 como en 1841? [b]

Para hablar aquí en ocasión de un tema convertido casi en famoso, el de *las pruebas de la existencia de Dios,* Hegel ha invertido totalmente estas pruebas teológicas, es decir, las ha rechazado para justificarlas. ¿Qué clientes son esos a quienes el abogado sólo puede eximir de la condena, matándolos? Hegel interpreta por ejemplo la conclusión del mundo hacia Dios bajo esta forma: "por *no* ser lo fortuito, es Dios o lo absoluto".[c] Sin embargo, la prueba teológica dice a la inversa: "Dios es porque lo fortuito tiene verdadero ser". Dios es la garantía del mundo fortuito. Y se entiende que con ello se afirma también lo contrario.

Las pruebas de la existencia de Dios no son más que *vacuas tautologías* —por ejemplo, la prueba ontológica sólo querría decir esto: "lo que yo me represento realmente (*realiter*) es una representación real para mí", actua sobre mí y en este sentido poseen todos los *dioses,* tanto los paganos como los cristianos una existencia real. ¿Acaso no dominaba Moloch? ¿Y no era el Apolo de Delfos un poder real en la vida de los griegos? ¿Tampoco aquí dice nada la *Crítica* de Kant? [d] Si alguien se representa poseer cien táleros y esta representación no es algo caprichoso, subjetivo, si cree en ella, los cien táleros imaginarios tendran para él el mismo valor que cien táleros reales. Por ejemplo, contraerá deudas en su imaginación, *actuará como toda la humanidad que contrae deudas con sus dioses.* Por el contrario, el ejemplo de Kant [e] habría podido fortalecer la prueba ontológica. Los táleros reales tienen la misma existencia que los táleros imaginarios. ¿Tiene un tálero real otra existencia que la que tienen en la representación, aunque sea una re-

[b] Las dos obras citadas por Marx (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* ["Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo"] y *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* ["Del Yo, como principio de la filosofía"]) se habían publicado en 1795. [c] Marx se refiere aquí, probablemente al siguiente pasaje de las "Lecciones sobre la filosofía de la religión" (Lección 13, sobre las pruebas de la existencia de Dios, sostenida en la Universidad de Berlín en el semestre de verano de 1829): "No porque lo fortuito sea, sino más bien porque es un no ser, *solamente apariencia,* su ser no es verdadera realidad, es la necesidad absoluta; éste es su ser y ésta su verdad". *Sämtliche Werke* ["Obras"], ed. por Hermann Glockner, t. 16, Stuttgart, 1928, p. 480. [d] La *Crítica* de Kant va dirigida contra los "tres tipos de prueba de la existencia de Dios nacidos de la razón especulativa", es decir contra las pruebas ontológicas, cosmológica y físico-teológica (véase *Crítica de la razón pura,* en Immanuel Kant, *Werke,* ed. por Ernst Cassirer, t. III, Berlín, 1922, pp. 410-433). [e] En la *Crítica de la razón pura,* da Kant el siguiente ejemplo: "Cien táleros reales no contienen absolutamente nada más que cien táleros posibles. En efecto, como éstos significan por sí mismos el objeto y su posición, caso de que ésta contuviera más que aquél mi concepto no expresaría todo el objeto ni tampoco, por tanto, sería el concepto adecuado de él. Pero en mi capacidad se contiene más de los cien táleros reales que en el mero concepto de los mismos (es decir, en su posibilidad). El objeto no se contiene analíticamente dentro de la realidad, meramente en mi concepto, sino que se añade sintéticamente a éste (que es una determinación de mi capacidad), sin que este ser fuera de mi concepto aumente en lo más mínimo los cien táleros pensados". (Immanuel Kant, *Werke,* ed. por Ernst Cassirer, t. III, Berlín, 1922, p. 414.)

presentación general o, mejor dicho, una representación común de los hombres? Si nos presentamos con papel-moneda en un país en que no se le conoce, todo el mundo se echará a reir ante su representación subjetiva. Si llego con mis dioses a un país en que rigen otros dioses, se probará que me dejo llevar de imaginaciones y abstracciones. Y con razón. Quien presentara a los viejos griegos un dios giratorio habría aportado con ello la prueba de la inexistencia de este dios, ya que para los griegos no existía. *Lo que un determinado país es para determinados dioses del extranjero ése es el país de la razón para Dios en general: un país en el que termina su existencia.*

O las pruebas de la existencia de Dios no son otra cosa que las *pruebas de la existencia, de la autoconciencia humana esencial, explicaciones lógicas de ella.* Por ejemplo la prueba ontológica. ¿Qué sentido es el inmediato cuando se la piensa? La autoconciencia.

En este sentido, todas las pruebas de la existencia de Dios son pruebas de su *no existencia, refutaciones* de todas las ideas de un dios. Las pruebas reales deberían decir al contrario: "Dios existe porque la naturaleza se haya mal organizada". "Dios existe porque existe un mundo irracional". "Dios existe porque no existe el pensamiento". Ahora bien ¿qué significaría esto si no decir que *si el mundo es irracional, Dios existe para quien, por tanto, es él mismo irracional? ¿O que la sinrazón es la existencia de Dios?*

"[. . .] si presuponeis la *idea* de un *Dios objetivo,* ¿cómo podeis hablar de *leyes* alumbradas *por sí mismas por la razón,* si la autonomía sólo puede competir a un *ser absolutamente libre?*" Schelling, *l. c.*, p. 198 [Carta X].

"Es un crimen contra la humanidad esconder principios que son generalmente mediatos." El mismo, *l. c.*, p. 199.

CUADERNOS SOBRE LA FILOSOFÍA EPICÚREA, ESTOICA Y ESCÉPTICA [86]

LA FILOSOFÍA EPICÚREA

CUADERNO I *

I. *Diogenes Laertius liber decimus*

Colligitur ex libro decimo Diogenis Laertii, qui continetur in P. Gassendi: Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii. Lugduni, 1649. Tomo I.[a]

I. "Diógenes Laertius liber decimus"

[Citas de Diógenes Laercio, lib. X, (*Epicuro*), 2, p. 10; 4, p. 11; 6, p. 12; 12, p. 16; 29, p. 25; (I. *Canonica*), 31-34, pp. 26-29; (*Epicuro a Menoceo*), 123-138, pp. 82-91; (*Principales enseñanzas*), 139-148, pp. 91-97.]

Los pasajes siguientes exponen la concepción de Epicuro acerca de la naturaleza espiritual del Estado. La base es, para él, el contrato, συνθήκη y, consiguientemente, el fin no puede ser otro que el συμφέρον, el principio de utilidad:

[Citas de Dióg., lib. X, 150-154, pp. 97-99; (*Epicuro a Herodoto*), 37, pp. 30 y 31.]

Es importante el hecho de que Aristóteles, en su *Metafísica*, apunte la misma observación [36] acerca de la posición del lenguaje ante el filosofar. Como todos los filósofos antiguos, sin exceptuar a los escépticos, partían de las premisas de la conciencia, se necesita un punto de apoyo firme. Este punto de apoyo lo ofrecen las representaciones que ofrece el saber general. El más exacto en esto es Epicuro, como el filósofo de la representación, y es él, por tanto, quien determina con mayor precisión las condiciones de esta base. Es también él el más consecuente de todos y el que, al igual que los escépticos, da cima por el otro lado a la filosofía antigua.

[Cita de Diόg., lib. X, 38, p. 31; cita de Aristóteles, *Phys.*, lib. I, cap. 4, p. 123; cita de Arist., *De gener. et corrupt.*, lib. I, cap. 3, p. 26;

* En la publicación de estos cuadernos hemos suprimido en general el largo y complicado aparato filológico del autor y recogemos, fundamentalmente, los comentarios originales de Marx y algunas notas que consideramos de interés. [a] Diógenes Laercio, Libro X. Extractos del Libro X de Diógenes Laercio que figuran en P. Gassendi: *Consideraciones sobre el Libro X de Diógenes Laercio*, Lyon, 1649.

cita de Diόg., lib. X, 39-41, pp. 31-33; cita de Arist, *Phys.*, lib. III, cap. 5, p. 487; citas de Diόg., lib. X, 42-46, 48-56 y 60, p. 33-34 y 45.]

Véanse páginas 44 (final) y 45 (comienzo),[37] donde en realidad se rompe el principio atomístico y se introduce una necesidad interior en los átomos mismos. Desde el momento en que los átomos tienen cierta magnitud, necesariamente tiene que haber algo más pequeño que ellos, que son las partes de que están formados. Pero estas partes se agrupan necesariamente como una κοινότης ἐνυπάρχουσα [b] [X. 59]. De este modo, se lleva a los átomos mismos la idealidad. Lo más pequeño en ellos no es lo más pequeño de la representación, pero guarda cierta analogía con ello, sin que se piense a este propósito nada determinado. La necesidad y la idealidad propias de ello son, a su vez, meramente figuradas, fortuitas, algo exterior a ello. Solamente de este modo se expresa el principio de la atomística epicúrea de que lo ideal y lo necesario sólo es en sí mismo una forma externamente representada, la forma del átomo. Tan consecuente es, pues, Epicuro.

"Además, los átomos deben tener la misma velocidad, si es que no tropiezan con resistencia alguna, al moverse en el vacío." [Diόg., X, 61, p. 46.]

Como hemos visto, lo necesario, la concatenación y la distinción, se desplaza por sí mismo al átomo o se proclama más bien que la idealidad sólo existe aquí en esta forma exterior a sí misma, y lo mismo ocurre en lo tocante al *movimiento*, el cual necesariamente se torna en quietud tan pronto como el movimiento del átomo se compara con el movimiento de los cuerpos κατὰ τὰς συγκρίσεις [c] [Diόg. X, 61], es decir, con el movimiento de lo *concreto*. El movimiento de los átomos es, en principio, absoluto con respecto a éste, es decir, todas las condiciones empíricas aparecen canceladas en él, se trata de un movimiento ideal. Para el desarrollo de la filosofía epicúrea y de la dialéctica inmanente a ella es esencial retener esto: que, siendo el principio un principio imaginario, que se comporta en la forma del ser con respecto al mundo concreto sólo puede interrumpir la dialéctica, la esencia interior de estas determinaciones ontológicas, como una forma de lo absoluto nula en sí misma, de tal modo que entre directamente en una colisión necesaria con el mundo concreto y se revele en su relación específica con él, en la que ese mundo concreto no es más que la forma fingida de su idealidad, exterior a sí misma, y no como lo que se presupone, sino más bien como la idealidad de lo concreto. De este modo, sus determinaciones mismas son carentes en sí de verdad, se cancelan. Se expresa solamente el concepto del mundo según el cual el suelo de éste es lo que carece de premisa, la nada. La filosofía epicúrea es importante por el candor con que se expresan sus consecuencias, sin caer en la parcialidad moderna.

[b] Deben considerarse como una comunidad existente. [c] Agrupados.

"Pero tampoco ni siquiera con respecto a los cuerpos compuestos puede llamarse el uno más rápido que el otro, etc.", p. 46 [...] "sólo puede decirse que frecuentemente saltan hacia atrás, hasta que la continuidad del movimiento es perceptible para los sentidos. Pues lo que conjeturamos acerca de lo invisible, a saber: que también los espacios del tiempo intuidos mediante la especulación pueden contener la continuidad del movimiento, no es verdad en tales cosas, ya que sólo es verdad aquello que realmente se percibe o es captado por el pensamiento mediante una influencia". Diόg., lib. X, 62, p. 47.

Hay que fijarse en cómo y partiendo de dónde se cancela el principio de la certeza sensible y en qué representación abstracta se establece como el verdadero criterio.

"[...] el alma es un cuerpo formado por partes minúsculas, difundido (*diffusum*) sobre toda la masa del cuerpo (corpus) [...]. Diόg., lib. X, 63, p. 47.

Vuelve a ser interesante aquí la diferencia específica entre el fuego y el aire con respecto al alma, para demostrar lo adecuado del alma con respecto al cuerpo, donde se aplica la analogía, pero al mismo tiempo se cancela, lo que es, en general, el método de la conciecia ficticia; de este modo, todas las determinaciones concretas se derrumban en sí mismas y el desarrollo deja su puesto a un tono meramente monótono.

"Asimismo debe retenerse que el alma es la *causa fundamental* de la percepción sensorial. [64] No lo sería si no se hallara envuelto en cierto modo por el resto de la masa corpórea. Pero la restante *masa corpórea* que le *permite* ser esta *causa* obtiene también de ella misma participación en una tal cualidad (sin embargo, no en todas las que aquélla posee). *Por esta razón*, no conserva ya ninguna percepción sensorial cuando el alma huye. En efecto, no tiene esta capacidad por sí misma, sino que es, al mismo tiempo, por medio de otra esencia masiva con ella, que gracias a la capacidad en ella desarrollada y con arreglo a la excitación de cada caso puede engendrar inmediatamente una percepción sensible por razón de la vecindad (*vicinian*) y de la cosensación, tan pronto como participe también de ella [...]". Diόg., lib. X, [63,] 64, página 48.

Hemos visto que los átomos, considerados entre sí de un modo abstracto, no son otra cosa que entes imaginarios en general y que sólo al entrar en colisión con lo concreto desarrollan su idealismo fingido y, por tanto, embrollado en contradicciones. Ello hace que, al convertirse en uno de los lados de la relación, es decir, al abordar objetos que llevan en sí mismos el principio y su mundo concreto (lo vivo, lo animado, lo orgánico), el reino de la representación se concibe, de una parte, como libre y, de otra parte, como la manifestación de un algo ideal. Por tanto, esta libertad de la representación es también una libertad meramente pensada, inmediata, fingida, que en su verdadera forma es lo atomístico. Por consiguiente, ambas determinaciones pueden confundirse y cada una de ellas, considerada de por sí,

es lo mismo que la otra, pero también relacionados la una con la otra, cualquiera que sea el punto de vista desde el que se las considera, se les pueden atribuir las mismas determinaciones; la solución está, por tanto, una vez más, en retomar a la primera determinación, la más simple de todas, en la que el reino de la representación se finge como *libre*. En cuanto que este retorno recae aquí sobre una totalidad, sobre lo representado, que lleva realmente en sí mismo lo ideal y que lo es por sí misma en el ser, postulamos con ello el átomo tal y como realmente es, en la totalidad de sus contradicciones; y, al mismo tiempo, se destaca el fundamento de estas contradicciones, que consiste en querer captar también la representación como lo ideal libre, pero sólo, a su vez, en la mera representación. Se manifiesta, pues, aquí en todas sus consecuencias el principio de lo arbitrario absoluto. Bajo su forma más subordinada, esto se manifiesta ya, en sí, en el átomo. Y como existen muchos, el uno lleva en sí mismo la diferencia con respecto a la pluralidad y es, por tanto, en sí, un múltiple. Pero ello se halla al mismo tiempo en la determinación del átomo y, por tanto, lo múltiple es en él, de un modo necesario e inmanente, lo uno, y es así porque es. Sin embargo, habría que explicar también en el mundo cómo, partiendo de un principio, puede llegarse libremente a lo múltiple. Se da, pues, por supuesto lo que se trata de resolver, y es el átomo mismo lo que hay que explicar. La diferencia de la idealidad sólo entra aquí por comparación, pues de por sí ambos lados aparecen en la misma determinación y la idealidad misma se postula, a su vez, en cuanto que estos múltiples átomos se combinan exteriormente y son los principios de estas combinaciones. Principio de esta combinación es, por tanto, lo originariamente combinado en sí sin fundamento alguno; es decir, que la explicación es lo mismo que se explica, lo que es repelido a lo lejos, hacia las nieblas de la abstracción ficticia. Como hemos dicho, esto sólo se manfiesta en su totalidad cuando entramos a considerar lo orgánico.

Debe observarse que, como el alma etc., perece, sólo debe su existencia a una mescolanza fortuita, lo que vale tanto como proclamar expresamente el *carácter fortuito de todas estas representaciones*, por ejemplo el alma, etc., que, como no responde a necesidad alguna en la conciencia usual, también en Epicuro aparecen *sustanciadas como estados fortuitos*, concebidos como algo dado, cuya necesidad, la necesidad de su existencia, no sólo no se ha demostrado, sino que, por el contrario, sólo se reconoce como no demostrable, como meramente posible. Lo permanente, por el contrario, es el libre ser de la representación que es, en primer lugar, lo libre en general que es en sí y, en segundo lugar, como la noción de la libertad de lo representado, una mentira y una ficción y, por tanto, algo inconsecuente en sí mismo, una mera sombra, una fantasmagoría. Se trata más bien del postulado de las determinaciones concretas del alma, etc., como noción inmanente. Lo permanente y lo grande en Epicuro es que no da preferencia a los estados sobre las representaciones ni se empeña en salvarlos.

El principio de la filosofía en Epicuro está en demostrar el mundo y el pensamiento como concebible, como posible: su demostración y el principio de que para ella hay que partir y al que debe retornar es, a su vez, la posibilidad misma que es para sí y que tiene su expresión natural en el átomo y su expresión espiritual en lo fortuito y lo arbitrario. Investigar más de cerca cómo alma y cuerpo intercambian todas sus determinaciones y cada uno de ellos es lo mismo que el otro en el mal sentido, sin que ninguno de los dos pueda determinarse conceptualmente. Véanse páginas 48 (final) y 49 (comienzo) [X, 65-66]: Epicuro es superior a los escépticos en que en él los estados y las representaciones no sólo se reducen a nada, sino que su hipótesis, el pensar acerca de ellos y el razonar acerca de su existencia, que arranca de algo fijo, es también algo meramente posible.

"(*Lo incorpóreo no piensa* la *representación: su* representación de ello es el vacío y lo vacuo). Pero el espacio vacío no puede actuar ni padecer sino que por medio de su existencia sólo hace posible a los cuerpos un movimiento." P. 49. "De este modo, quienes dicen que el alma es incorpórea no hace más que charlar". Dióg., lib. X, 67, pp. [49-] 50.

Investigar el pasaje de la página 50 y comienzo de la página 51 [X, 69], en que Epicuro habla de las determinaciones de los cuerpos concretos y parece echar por tierra lo atomístico, cuando dice:

"[...] que todo el cuerpo, en general, obtiene de todo esto su esencia específica; no como si fuese una síntesis de ello, a la manera cómo, por ejemplo, de las combinaciones de los átomos nace una formación mayor..., sino solamente, como hemos dicho, porque obtiene de todo eso su peso específico. Y todos estos exigen reflexiones y juicios específicos, pero sin que a través de todo eso deje de verse el todo y sin que en modo alguno se lo pueda separar de ello, sino que, concebido como un todo, adquiere la denominación de cuerpo."

"Además, los cuerpos *no se encuentran* frecuentemente tampoco con accidentes específicos, entre los cuales algunos son, ciertamente, invisibles e incorpóreos. Con ello, y empleando esta palabra como más frecuentemente se emplea, damos a entender claramente que los accidentes no tienen la naturaleza del todo, que en su totalidad resumimos bajo el nombre de cuerpo, ni tampoco la de las cualidades específicas sin las que un cuerpo es inconcebible."

"...Hay que considerarlos como aquello como se manifiestan, es decir, como atributos fortuitos del cuerpo, pero que ni acompañan al cuerpo ni tienen tampoco la función de un ser independiente, sino que los vemos tal como los hace aparecer en su peculiaridad la percepción sensible." Dióg., lib. X, 69-71, páginas 50-52.

En la conciencia de Epicuro está presente del modo más claro posible que la repulsión viene dada con la ley del átomo según la cual éste se desvía de la línea recta. Y que esto no debe interpretarse en el sentido superficial de que solamente así pueden los átomos encontrarse en su movimiento lo dice, por lo menos, Lucrecio. Después de

afirmar, en el pasaje más arriba citado: sin este *clinamen atomi* ni "offensus natus nec, plaga creata" [II 223], dice en seguida:

> "*Denique si semper* motus connectitur omnis,
> *Et* vetere exoritur semper novus ordine certo
> *Nec* declinando *faciunt primordia motus*
> *Principium quoddam, quod fati foedera rumpat,*
> *Ex infinito ne caussam caussa sequatur:*
> *Libera*" etc.[d]
>
> [V. 251 ss. l. II]

Se estatuye aquí otro movimiento en que pueden encontrarse los átomos y que no es el *clinamen*.[e] Movimiento determinado, además como lo absolutamente determinista, como la superación del Yo, de tal modo que cada determinación encuentra su existencia en su inmediato ser otro, en el ser superado, que es contra el átomo la línea recta. Sólo del *clinamen* emana el movimiento egoísta, la relación que tiene su determinabilidad como determinabilidad de sí mismo, y no en otro.

Lucrecio puede haber tomado o no esta explicación del propio Epicuro. Ello no afecta para nada a la cosa. Lo que resulta del desarrollo de la repulsión, a saber: que el átomo, en cuanto la forma inmediata del concepto, sólo se materializa en la ausencia inmediata de concepto, vale también para la conciencia filosófica, para la que este principio es su esencia.

Y ello justifica, al mismo tiempo, por qué yo establezco una clasificación totalmente distinta de la de Epicuro.

[d] "Por último, si todos los movimientos están encadenados
y unos eslabones se enlazan inevitablemente a otros
y los elementos, por su declinación, no provocan
un movimiento que rompa los nexos de la necesidad
e impida que se interrumpa la cadena infinita de las causas,
¿de dónde proviene entonces el libre arbitrio
concedido en la tierra a los seres vivientes?
¿de dónde, me pregunto, la voluntad que escapa al destino
y nos permite seguir los caminos que queremos?

[e] La Declinación.

LA FILOSOFÍA EPICÚREA

CUADERNO II

I. *Diogenes Laertius liber decimus.* II. *Sextus Empiricus.* III. *Plutarchus de eo, quod secundum Epicurum non beate vivi possit* [a] [38]

I. "Diogenes Laertius liber decimus, comentado por Gassendi"

[*Epicuro a Herodoto. Continuación*]

[Citas de Diógenes Laercio, X, 72-76, pp. 52-54]

(Aquí, debe consultarse lo que Simplicio dice de Anaxágoras acerca del ordenador del mundo).

[Cita de Diόg., X, 77, pp. 55 y 56]

Aquí el principio de lo pensable para afirmar, de una parte, la libertad de la autoconciencia y, de otra parte, atribuir a Dios la libertad de toda determinación.

[Cita de Diόg., X, 78, p. 56]

Epicuro se expresa además en pp. 56 y 57 [=X, 79 y 80] contra la estupenda y simple contemplación de los cuerpos celestes como algo que restringe e infunde miedo: esto constituye la libertad absoluta del espíritu.

[Citas de Diόg., X, 80-82, pp. 57 y 58]

[*Epicuro a Pitocles*]

Epicuro repite al comienzo de su ensayo sobre los meteoros como fin de este γνώσεως [b] la ἀταραξία y la πίστις βεβαία, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν [c] [X, 85]. Sin embargo, las consideraciones de estos cuerpos celestes se distinguen esencialmente de la otra ciencia.

[Cita de Diόg., X, 86, pp. 60 y 61]

Es importante para comprender todo el modo de representación de

[a] I. Diógenes Laercio, Libro décimo. II. Sexto Empírico. III. Plutarco, De que, según Epicuro, no se puede vivir feliz. [b] Conocimiento. [c] La ataraxia y la firme convicción de que así es el caso en todas las otras situaciones.

Epicuro el que el cuerpo celeste, como algo que está más allá de los sentidos, no pueda aspirar al mismo grado de evidencia que el resto del mundo moral y sensorial. En ellos, se manifiesta prácticamente la teoría epicúrea de la *disjunctio*, según la cual aquí no se da una disyuntiva y, por tanto, se niega también la determinación interior y el principio de lo pensable, de lo representable, del acaso, de la identidad y libertad abstractas como lo que manifiesta lo que es, como lo indeterminado, que precisamente por esa razón es determinado por una reflexión exterior a ello. Se pone de manifiesto aquí que el método de la conciencia ficticia, representativa, se da propiamente con su propia sombra; lo que la sombra sea dependerá de cómo sea vista, de cómo lo que se refleja no se retrorefleje de ella misma. Así como en lo orgánico en sí mismo se sustantiva, como resalta la contradicción de la intuición atomista, así también la conciencia filosófica confiesa ahora dónde el objeto mismo se manifiesta en la *forma* de la certeza sensible y del entendimiento representativo que impulsa. Así como allí el *principio representado* y su *aplicación* se encuentran como *objetivados en uno* y, por tanto, los principios son llamados así a las armas, como un conflicto dentro de las mismas representaciones sustanciadas, así se abre paso aquí, donde el objeto pende en cierto modo de las cabezas humanas, donde reta a su forma de existencia, a la conciencia, mediante la independencia y la autonomía sensorial y forma misteriosa, así también aquí se manifiesta la conciencia en un confesar su impulso y su actividad, contempla lo que hace, representaciones que en él persisten, rebajadas al entendimiento y como algo que reivindica su propiedad, como su propia actividad solamente las luchas con la lejanía, que rodea como un veto toda la antigüedad, del mismo modo que es solamente la posibilidad de considerar el acaso como su principio y una tautología entre sí y su objeto, que busca realizarlo de cualquier modo, así confiesa también esto tan pronto como esta lejanía se le enfrenta como cuerpo celeste en una independencia objetiva. Le es indiferente cómo se manifieste; afirma que no se trata de una declaración, sino de varias, es decir, que cualquiera le basta; confiesa así toda su actividad como ficción activa. Los meteoros y la teoría de ellos son, así, en la antigüedad en general, cuya filosofía no carece de premisas, la imagen en que se mira su ausencia, incluso en Aristóteles. Epicuro ha manifestado, y éste es su mérito, la férrea consecuencia de sus intuiciones y desarrollos. Los meteoros se enfrentan al entendimiento sensorial, pero supera su resistencia y lo único que quieren es dejarse oír acerca de la misma.

[Citas de Dióg., X, 86-87, p. 61]

Aquí no se necesita ya ninguna clase de principios y premisas, donde el presupuesto mismo se enfrenta horriblemente a la conciencia real. En el temor, desaparece la representación.

Epicuro vuelve a hablar de esto, algo así como si se encontrara él mismo en ello y repite la tesis:

[Cita de Diόg., X, 87, p. 61]

Cabe preguntarse ahora cómo debe organizarse la explicación.

[Citas de Diόg., X, 87-88, p. 61]

La resonancia de sí mismo ahoga entre rayos y truenos el modo epicúreo de concebir los truenos y rayos del cielo. Hasta qué punto se sabe Epicuro con su nuevo modo de eplicación, puesto que tiende a abandonar lo milagroso, como siempre procura dar varias explicaciones, y no solamente una, suministrándonos pruebas extraordinariamente simples de cada cosa, como casi dice exactamente que, al dejar libre a la naturaleza, sólo se trata para él de la libertad de la conciencia, son cosas que pueden verse ya en la monótona repetición. La única prueba de la explicación está en no ἀντιμαρτυρεῖσθαι [d] [88] por la simple evidencia sensorial y la experiencia, por los fenómenos y la apariencia de cómo se trata simplemente de la apariencia de la naturaleza. Estas frases son repetidas.

Sobre el nacimiento del sol y la luna:

[Cita de Diόg., X, 90, p. 63]

Sobre la magnitud del sol y las estrellas:

[Cita de Diόg., X, 91, p. 63]

Sobre la aurora y el ocaso de las estrellas:

[Cita de Diόg., X, 92, p. 64]

Sobre los tropos del sol y de la luna:

[Cita de Diόg., X, 93, p. (64-) 65]

Sobre la disminución y el aumento de la luz lunar:

[Cita de Diόg., X, 94, p. 65]

Sobre la *species vultus* [e] en la luna:

[Citas de Diόg., X, 95, 96, p. 66]

Principalmente, la proscripción de una eficacia divina, teleológica, en vez del *ordo periodicus*, donde se pone de manifiesto pura y simplemente que la explicación no es más que un percibirse de la conciencia y lo material reflejado:

[Cita de Diόg., X, 97, p. (66-) 67]

[d] Ser refutado. [e] Rostro.

Estas mismas consideraciones se repiten con frecuencia casi literalmente:

Sobre la longitud creciente del día y de la noche en los μήκη νυκτῶν καὶ ἡμερῶν παραλλάττοντα, p. 67 [= X, 98]; en los ἐπισημασίαι,[f] p. 67 [= X, 98]; en la génesis de los νέφη,[g] p. 68 [= X, 99]; de los βρονταί[h] [p. 68 = X, 100], de los ἀστραπαί,[i] p. 69 [= X, 101]; así lo dice también a propósito del κεραυνος[j] [= X, 103]:

[Cita de Diόg., X, 104, p. 70]

Después de haber aportado muchas explicaciones de los σεισμοί, *terrae motus*[k] [X, 105], se añade, como siempre:

[Cita de Diόg., X, 106, p. 71]

Sobre los cometas (p. 75):

[Cita de Diόg., X, 112]

De stellis fixis et errantibus:[l]

[Cita de Diόg., X, 113, p. 76]

Más aún, acusa incluso de quienes juzgan *simpliciter*, ἁπλῶς[m] sobre los mismos.

[Cita de Diόg., X, 114, p. 76]

Dice, con motivo de las ἐπισημασίαι [X, 115], de la previsión de la *tempestas* por los animales, que algunos relacionan con Dios:

[Cita de Diόg., X, 116, p. 77]

Puede verse corrientemente con esto cómo Peter Gassendi quien pretende salvar la influencia divina, la perduración del alma, etc. sin dejar por ello de ser epicúreo (véase, por ejemplo, esse animos immortales contra Epicurum, Pet. Gassendi animadvers, en l. déc. Diόg. Laerc.,[n] pp. 549-602, o esse deum authorem mundi, contra Epicurum,[o] pp. 706-725, gerere deum hominum curam, contra Epicurum,[p] pp. 738-751, etc. *Cf.* Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie* ["Historia de la filosofía moderna"]: "Peter Gassendi", pp. 127-150), quien no ha entendido para nada a Epicuro y menos aún puede enseñarnos acerca de él. En Gassendi existe más bien la tendencia a enseñarnos acerca de Epicuro pero no sobre él. Cuando se deja llevar de esta consecuencia férrea, lo hace para no desmentir sus premisas filosóficas. Esta lucha es lo importante en Gassendi, como en general el fenómeno de que la moderna filosofía resucita allí donde muere la antigüa, de una parte con Cartesio en la duda universal, mientras que los escépticos tocaron a rebato a la

[f] Signo de tormenta. [g] Nube. [h] Trueno. [i] Rayos. [j] Ruidos del trueno. [k] Terremoto. [l] Sobre las estrellas fijas y móviles. [m] Simple, absoluto. [n] Que las almas son inmortales, frente a Epicuro [en] Pet. Gassendi, Observaciones al libro X de Diόg. Laercio. [o] Que Dios es el creador del mundo, frente a Epicuro. [p] Que Dios vela por el hombre, frente a Epicuro.

filosofía griega y, de otra parte, en la consideración racional de la naturaleza, mientras que la antigua filosofía se rompió en Epicuro más consecuentemente todavía que en los escépticos. La antigüedad tenía su raíz en la naturaleza, en lo sustancial, su degradación, su profanación, señala fundamentalmente la ruptura de la vida sustancial y próspera; el mundo moderno tiene su raíz en el espíritu y puede ser libre en el espíritu, y éste puede ser libre, pero no así en la naturaleza para desligarse de sí misma. Pero lo mismo ocurre a la inversa: lo que entre los antiguos era profanar la naturaleza, entre los modernos es redimirse de las cadenas de la servidumbre de la fe, de lo que es la vieja filosofía jónica, la que por lo menos comienza con esto en principio, a ver lo divino, la idea, con la naturaleza, para lo cual tiene que empezar la concepción racional moderna de ésta.

¿Quién no se acordará aquí del entusiasta pasaje de Aristóteles, la culminación de la vieja filosofía, en su estudio περὶ τῆς φύσεως ζωϊκῆς,[q] [39] que suena completamente de otro modo que la sobria monotonía de Epicuro?

Es maravilloso con respecto al método de la intuición epicúrea *la creación del mundo*, problema a la luz del cual puede siempre verse cuál es la posición de la filosofía, ya que indica cómo es, en él, el espíritu que crea el mundo, la relación del mundo con una filosofía, la potencia creadora, el espíritu de una filosofía.

Epicuro dice (pp. 61 y 62):

[88] "El mundo es una *complexión celeste* (περιοχή τις οὐρανοῦ), que abarca las estrellas, la tierra y todos los fenómenos, un extracto (sector como ἀποτομήν) de la *infinitud*, y lo contiene y *resume dentro de un límite* ya sea etéreo o sólido, al disolverse el cual todo se resume en él en un caos ya sea éste yacente, redondo, triangular o de cualquier otra forma. Pues *esto es posible de todos los modos*, ya que ninguna de estas determinaciones es refutada por todos los *fenómenos*. *No se comprende dónde* termina el mundo; pero puede comprenderse que existen, en cuanto al número, *infinitos mundos*".

A cualquiera saltará a la vista inmediatamente la pobreza de esta construcción del mundo. Que el mundo es una complexión de la tierra, las estrellas, etc., no quiere decir nada, ya que más adelante el nacimiento de la luna, etc., se realiza y se explica.

Complexión, en general, es todo cuerpo concreto y, según Epicuro, la complexión de los átomos. La determinabilidad de esta complexión, su diferencia específica, radica en su límite y, por esta razón, resulta superfluo el que una vez se llame al mundo un sector de la infinitud y otra vez se añada que es una determinación más precisa del límite, ya que un fragmento se separa de otro y es un diferente concreto, y, por tanto, delimitado con respecto al otro. Ahora bien, el límite tiene precisamente que determinarse, ya que una complexión delimitada en general no es un mundo. Pero se sigue diciendo que el límite puede determinarse de cualquier modo, πανταχῶς, y por último se confiesa in-

[q] Sobre la naturaleza de los animales.

cluso que es imposible determinar su diferencia específica, pero que es concebible que exista una.

No se dice, pues, sino que la representación del retroceso de una totalidad de diferencias a una unidad indeterminada, es decir, la representación "mundo" se hallaba previamente en la conciencia, en el pensamiento común. El límite, la diferencia específica para que la inmanencia y la necesidad de esa determinación no puedan concebirse; el que esta representación se dé allí puede considerarse como una tautología, porque está allí; para lo inconcebible se toma, pues, lo que puede ser explicado, la creación, el nacimiento y la producción interior de un mundo por el pensamiento, y para la explicación que ofrece la existencia de esta representación en la conciencia.

Es lo mismo que si se dijera que es probable, que exista un Dios, pero que su *differentia specifica*, el *quid sit*, el *qué* de esta determinación es inescrutable.

Además, cuando Epicuro dice que el límite puede concebirse de todos los modos, es decir, distinguir toda determinación que por lo demás, diferenciamos en un límite del espacio, podemos decir también que la representación mundo no es otra cosa que el retorno a una unidad indeterminada o general, es decir a una unidad sensible determinable de cualquier modo, ya que el mundo es una representación indeterminada, mitad sensible, mitad refleja, por lo cual el mundo vive en esta conciencia conjuntamente con todas las otras representaciones sensibles y separado de ella, lo que significa que su determinabilidad y su límite son algo tan múltiple como estas representaciones sensibles que se forman en capas, cada una de las cuales puede concebirse como su límite y, así, como su determinación y explicación más precisas. Tal es la esencia de todas las explicaciones epicúreas, tanto más importante cuanto que es la esencia de todas las explicaciones de lo representable captadas en premisas.

Lo mismo ocurre entre los modernos con Dios, cuando se le atribuye la bondad, la sabiduría, etc. Cada una de estas representaciones, determinadas puede considerarse como límite de la representación indeterminada de Dios que aparece entre ellas.

Por tanto, la esencia de esta explicación está en que debe tomarse una representación de la conciencia. La explicación o la determinación más precisa está en relación con lo que se toma como representaciones que se suponen conocidas de la misma esfera; por tanto, en que se halla en la conciencia en general en una determinada esfera. Epicuro confiesa así la ausencia de su filosofía y de toda la filosofía antigua en lo que se refiere a saber que las representaciones se hallan en la conciencia, pero sin conocer su límite, su principio, su necesidad.

Sin embargo, Epicuro no se da por contento con haber ofrecido su concepto de su explicación del mundo; él mismo representa el drama, objetivo, lo que acaba de hacer y es aquí, propiamente, donde comienza su creación. Sigue diciendo, en efecto:

[89] "Puede también surgir este mundo en un intermundio (que es, en efecto, como llamamos a los espacios intermedios entre los mundos), en otro espacio vacío, en un gran vacío trasparente, de tal modo que en él se derramen simientes útiles de un mundo, de un intermundio o de varios mundos y vayan formando, gradualmente, sumas, ramificaciones, como quiera que ello sea, y también confusiones de lugar y que reciban de fuera tantas afluencias dentro de sí como sumas pueden soportar los sustratos que sirven de base [90]. Pues, si nace un mundo en el vacío, no basta con que se forme un montón, ni un torbellino, ni un incremento, mientras coincida con otros, como afirma uno de los físicos [Demócrito]. En efecto, esto contradice a los fenómenos". [página 62].

Por tanto, en primer lugar, para la creación del mundo se presuponen aquí [otros] mundos, el lugar en que acaece este acontecimiento es el vacío; por consiguiente lo que arriba se encerraba en el concepto de la creación, lo que debe ser creado, se da por supuesto, se sustantiva aquí. La representación, sin ninguna determinación y relación precisa con lo demás, es decir, tal y como se presupone en el momento, es vacío o materializado, es un intermundio, un espacio vacío. Ahora bien, el modo como se añada su determinación se indica de tal manera que las simientes útiles se combinan con una creación tal y como es necesario para crear el mundo, es decir, no se explica ninguna determinación, ninguna diferencia. Por tanto, en su conjunto no volvemos a tener aquí el átomo y el κενόν, por mucho que el mismo Epicuro se resista contra ello. Aristóteles criticaba ya de un modo profundo la superficialidad del método que parte de un principio abstracto, sin dejar que este principio mismo se supere en formas más altas. Después de haber alabado a los pitagóricos, por ser los primeros que liberaron a las categorías de sus sustratos, no como una naturaleza especial, tal y como corresponde al predicado, sino como la misma sustancia inmanente,

"ellos creen que lo finito y lo infinito ... no son cualesquiera *naturalezas especiales*, como el fuego, la tierra, etc., sino... *la esencia de aquello de que se predica*",

censura en ellos el que

"consideraran como la esencia de la cosa aquello a que se ajusta su primera determinación conceptual..." Aristóteles, *Metafísica*, libro I, cap. V.

II. "Sexto Empírico"

Pasamos ahora a la relación entre la filosofía epicúrea y el escepticismo en cuanto esto se desprende de Sexto Empírico.

Pero antes debemos apuntar todavía una fundamental determinación del propio Epicuro, tomada de Diógenes Laercio, libro X, a propósito de la descripción del sabio:

[Cita de Diόg., X, 121, p. 81]

De toda la exposición del sistema epicúreo, en que se habla de su relación esencial con la filosofía antigua, de su principio de la pensabilidad, de lo que dice acerca del lenguaje, del nacimiento de las representaciones, hay importantes documentos y se contiene en ellos implícitamente su posición ante los escépticos. Interesa hasta cierto punto ver qué causa aduce Sexto Empírico acerca de la filosofía de Epicuro.

[Citas de Sexto Empírico, *Advers. math.*, lib. IX, 18 y 19, p. 383; *Pyrrh. hypot.*, lib. II, 23-25, p. 56; *Advers. math.*, lib. IX, 64, p. 320; lib. VIII, 71 y 72, p. 321; lib. VII, 267, p. 187; lib. I, 2, 49, p. 11; lib. I, 3, 57, p. 12; lib. I, 13, 272 y 273, p. 54; lib. VII, 22, p.141]

[I, 1] "La contradicción frente a los representantes de la ciencia parece referirse por igual a los epicúreos y a los partidarios de Pirrón, pero no desde el mismo punto de vista: a los epicúreos, porque las conciencias, al parecer, en nada contribuyen a la consumación de la sabiduría".

(es decir, que los epicúreos consideran el saber de las cosas como un ser otro del espíritu, como impotente para elevar su realidad; los pirrónicos consideran la impotencia del espíritu para captar las cosas como su disciplina esencial, como una energía real de la misma. Aunque ambas partes degradadas, no se manifiestan con la antigua frescura filosófica como una relación semejante entre los devotos y los kantianos en su actitud ante la filosofía. Los primeros renuncian al saber por devoción, es decir, creen, con los epicúreos, que lo divino del hombre es no saber, que esa divinidad que es ociosidad se ve perturbada por el concepto. Los kantianos, por el contrario, son, por así decirlo, los sacerdotes instituidos del no saber, su tarea diaria consiste en rezar un rosario acerca de su propia impotencia y de la potencia de las cosas. Los epicúreos son más consecuentes: cuando el no saber radica en el espíritu, el saber no es un incremento de la naturaleza espiritual, sino algo ajeno para él, y lo divino, para quien no sabe, no es el movimiento del saber, sino la ociosidad);

"o, según algunos sospechan, porque suponen que esto es un encubrimiento de su ignorancia. Pues en mucho se acusa de ignorante a Epicuro, y en las conversaciones corrientes tampoco como autor es siempre preciso". *Advers. math.*, página 1.

Después que Sexto Empírico ha introducido algunas historias de chismes que demuestran claramente su perplejidad, estatuye del modo siguiente el comportamiento escéptico ante la ciencia frente al epicúreo:

[5] 'Los partidarios de Pirrón, los cuales, ciertamente luchan contra la ciencia, no porque no contribuyen en nada a la verdad, porque esta afirmación sería dogmática, ni porque fueran incultos... [6] adoptaban ante las ciencias el mismo punto de vista que ante toda la filosofía".

(Vemos aquí como hay que distinguir entre μαθήματα y φιλοσοφία [r] y que el desdén de Epicuro hacia la μαθήματα se extiende a lo que llamamos conocimientos, exactamente lo mismo que con *suo systemati omni diese assertio consenti.*[s])

"Pues por lo mismo que se referían a éstos en el deseo de llegar a la verdad, pero enfrentándola como una lucha semejante a la anomalía de las cosas y manteniéndose retraídos, encontraban también, cuando se lanzaban sobre las ciencias para asimilárselas y buscaban averiguar lo que en ellas se contenía de verdadero, las mismas dificultades, y no las encubrían". P. 2, *l. c.*

En las "Hypotiposis pirrónicas", libro I, capítulo XVII, se refuta de modo exacto la etiología empleada por Epicuro, de modo que resalta igualmente, sin embargo, la impotencia de los escépticos.

[I, 185] "Pero, tal vez basten también los cinco tropos de la abstención del juicio contra las etiologías. Pues bien uno emite un juicio que coincida con todas las tendencias de la filosofía y el escepticismo y que coincida también con los fenómenos, o no. Y exponer este fundamento coincidente tal vez no sea posible".

(Claro está que el aducir una razón que no es, en primer lugar, absolutamente nada más que un fenómeno, resulta imposible porque la razón de la identidad de un fenómeno es el fenómeno superado. Y tampoco puede una razón coincidir con el escepticismo, porque éste sea la refutación profesional de todos los pensamientos, la superación de la determinación misma. Candorosamente, se resume el escepticismo en los φαινόμενα [t] pues el fenómeno es la pérdida, el no ser del pensamiento: el escepticismo es el mismo no ser del mismo como reflejado en sí, pero el fenómeno ha desaparecido en sí mismo, se limita a manifestarse, y el escepticismo es el fenómeno que habla y desaparece con su desaparición, por lo cual sólo es también un fenómeno).

"Pues tal vez exista contradicción tanto acerca de todos los fenómenos como también acerca de todo cuanto no es manifiesto. [186] Pero allí donde *contradice*, se le pregunta también por esta razón de la razón".

(es decir, el escéptico quiere una razón que no es más que apariencia y que no es por tanto razón).

"Pero se perderá en lo infinito si adopta algo que se manifiesta para lo manifiesto o algo que no se manifiesta para lo que no es manifiesto; [...]".

(es decir, que porque el escéptico no retiene la apariencia y sólo quiere retenerla en cuanto tal, no brota de la apariencia, y esta maniobra puede retenerse hasta lo infinito; Epicuro quiere, ciertamente, llegar del átomo a otras determinaciones ulteriores, pero, puesto que no quiere disolver el átomo en cuanto tal, no se remonta por encima de él sobre determinaciones atomísticas exteriores a sí mismas y arbitrarias; el es-

[r] Ciencia y filosofía. [s] Su sistema completo coincide con esta afirmación. [t] Fenómenos.

céptico, por el contrario, recoge todas las determinaciones, pero en la determinabilidad de la apariencia; por tanto, su ocupación es igualmente arbitraria y encierra en todas partes la misma pobreza. Es cierto que el escéptico nada en toda la riqueza del universo, pero se mantiene en la misma pobreza y es él mismo la impotencia viviente que ve en las cosas; Epicuro vacía de antemano el mundo, pero termina así en toda la indeterminabilidad, en el vacío que descansa sobre sí msimo, en el Dios ocioso).

"Pero, tan pronto como se detengan donde sea, o bien dirá que lo dicho se refiere al fundamento e introducirá lo que se refiere a algo, superando con ello lo referente a la naturaleza".

(Precisamente en la apariencia, en el fenómeno es el πρός τι [u] el πρὸς τὴν φύσιν[v]);

"o, si acepta algo de un presupuesto, se le ofrecerá unidad." *Pyrrh, hypot.*, lib. I, 17, página 36.

Así como para los antiguos filósofos los meteoros, el *cielo visible*, son el símbolo y la intuición de su perplejidad sustancial, de tal modo que incluso Aristóteles toma las estrellas por dioses o, por lo menos, las pone en relación directa con la suprema energía, tenemos que el *cielo escrito* la *palabra sellada* del Dios que se manifiesta en el curso de la historia universal es la consigna para la lucha de la filosofía cristiana. La premisa de los antiguos es la obra de la naturaleza, la de los modernos la obra del espíritu. La lucha de los antiguos sólo podía terminar al destruirse el cielo visible, el lazo sustancial de la vida, la fuerza de gravedad de la existencia política y religiosa, ya que la naturaleza tiene necesariamente que desdoblarse para que el espíritu se una en sí mismo. Los griegos la destruyeron con el martillo ingenioso de Efesto, la rompieron y modelaron en estatuas; los romanos templaron su espada en su corazón y los pueblos murieron, pero la filosofía moderna quita el sello a la palabra, hace que ésta se enegrezca bajo el humo en el fuego santo del espíritu y, como luchador del espíritu con el espíritu, no como apóstata suelto, desligado de la fuerza de gravedad de la naturaleza, actúa de un modo general y deshace las formas que lo general no deja brotar.

III. "Plutarco, edición de G. Xylandro. De eo, quod secundum Epicurum non suaviter vivi possit"

[*La ataraxia*]

Fácil es comprender que es muy poco lo que podremos utilizar de esta obra de Plutarco. Basta con leer la introducción, con sus burdas jac-

[u] Referente a algo. [v] Referente a la naturaleza.

tancias y su tosca manera de entender la filosofía epicúrea para darse clara cuenta de la total impotencia de Plutarco para la crítica filosófica.

No importa que coincida con el parecer de Metrodoro:

"Ellos [los epicúreos] creen que el sumo bien reside en el vientre y en los demás canales de la carne, que penetra por el placer y no por el dolor, y que todos los descubrimientos bellos y sabios se hacen por el placer del vientre y de la alegre esperanza que despiertan." Plutarco, p. 1087.

Este es el mínimum de la doctrina de Epicuro. Incluso Sexto Empírico señala que en lo que esta doctrina se diferencia de la de la escuela cirenaica es en que define la *voluptas* como *voluptas animi.*

[...] "Epicuro dice: 'El sabio sonríe, no pocas veces, aunque sufra los más agudos dolores físicos.' ¿Cómo, pues, pueden ser los sentimientos de placer algo esencial a aquellos para quienes los dolores del cuerpo son secundarios e indiferentes?" Plutarco, p. 1088.

Es evidente que Plutarco no comprende nada de la consecuencia del razonamiento de Epicuro. La *suprema voluptas* [x] de Epicuro reside en liberarse del dolor, tanto en cuanto a la diferencia como en cuanto a la ausencia de todo supuesto; el cuerpo que no presupone ninguna otra cosa en la sensación y que no siente esta diferencia es un cuerpo sano, positivo. Y esta posición, que cobra su forma más alta en el dios ocioso de Epicuro se presenta por sí misma en la enfermedad sostenida, toda vez que la enfermedad, al durar, deja de ser un estado y se convierte, por así decirlo, en algo familiar y peculiar. Hemos visto, al tratar de la filosofía de la naturaleza de Epicuro, que aspira en lo teórico y en lo práctico, a esta ausencia de todo supuesto, a esta eliminación de la diferencia. El sumo bien, para Epicuro, es la ἀταραξία [y] pues el espíritu de que se trata es el espíritu individual empírico. Plutarco divaga en lugares comunes y razona como un aprendiz artesano.

[*El concepto de sabio en la filosofía griega*]

Podemos referirnos de pasada al concepto del σοφός,[z] ya que de él tratan tanto la filosofía epicúrea como la estoica y la escéptica. Por su examen veremos que donde más consecuentemente aparece tratado es en la filosofía atomística de Epicuro y que también por este lado representa Epicuro, en perfecta objetivación, el final de la filosofía antigua.

El sabio, ὁ σοφός, se concibe en la filosofía antigua bajo dos determinaciones, que tienen ambas *una misma raíz.*

Lo que teóricamente encontramos en el concepto de materia es lo que prácticamente aparece en el concepto del σοφός. La filosofía griega comienza con los Siete Sabios, entre los que figura Tales, el filósofo jonio de la naturaleza, y termina con el intento de retratar conceptualmente al sabio. Comienzo y fin, pero también el centro, el medio, es

[x] El sumo placer. [y] Ataraxia. [z] Sabio.

un σοφός, a saber, Sócrates. Y no es un hecho exotérico el que la filosofía gire en torno a estos individuos sustanciales, exactamente lo mismo que no lo es el que Grecia deje de existir políticamente en el momento en que Alejandro pierde su sabiduría en Babilonia.[40]

Como la vida griega y el espíritu griego tienen como alma la sustancia, que en ellos aparece por primera vez como sustancia libre, el saber de esta sustancia recae en existencias independientes, en individuos que, como individuos notables, de una parte se enfrentan *exteriormente* a los otros y cuyo saber, de otra parte, es el saber interior de la sustancia y, con ello, una de las condiciones de la realidad. El filósofo griego es un demiurgo, su mundo es otro que el que florece bajo el sol natural de lo sustancial.

Los primeros sabios son solamente los recipientes, los Pitonisos, en los que resuena la sustancia en general, simples preceptos; su lenguaje no es todavía más que el de la sustancia que se exterioriza en palabras, las potencias simples de la vida moral, que se revelan. Por eso son también, algunos de ellos, artífices activos de la vida política, es decir, legisladores.

Los filósofos jonios de la naturaleza son fenómenos aislados, al igual que se manifiestan las formas del elemento natural bajo las que ellos tratan de captar el todo. Los pitagóricos se crean una vida interior dentro del Estado; la forma en que ellos realizan su saber de la sustancia ocupa un lugar intermedio entre el aislamiento total y consciente, que no se da entre los jonios, aislamiento que es más bien el aislamiento irreflexivo y simplista de las existencias elementales, y la entrega confiada de su vida a la realidad moral. La forma de su vida es, a su vez, la forma sustancial, política, aunque mantenida en el plano de lo abstracto, reducida a un mínimo de extensión y de fundamentos naturales como su principio, el número, que ocupa un lugar intermedio entre la sensoriedad plena de colorido y lo ideal. Los eléatas, como los primeros descubridores de las formas ideales de la sustancia, los que conciben todavía la interioridad de la sustancia de un modo intensivo, puramente interior y abstracto, son anunciadores proféticos de la aurora que alborea, dominados todavía por el *pathos* del entusiasmo. Sumergidos en la luz simple, se apartan involuntariamente del pueblo y de los viejos dioses. Pero, con Anaxágoras, el pueblo mismo se aparta del viejo dios para volverse hacia el sabio individual y proclamarlo como tal, separándolo de su seno. En estos últimos tiempos [véase por ejemplo, Ritter: *Geschichte der alten Philosophie*,[a] tomo I (1829, pp. 300 ss.)], se ha acusado a Anaxágoras de dualismo. Aristóteles dice, en el libro primero de su *Metafísica*, que emplea el νοῦς[b] como una máquina y sólo lo aplica allí donde puede sacar de él explicaciones naturales. Pero esta apariencia de dualismo es, de una parte, lo dualístico mismo, que en tiempo de Anaxágoras comienza a desgarrar el corazón más recóndito del estado y, de otra parte, debe concebírsele de un modo más profundo. El νοῦς actúa y es aplicado allí donde no

[a] *Historia de la filosofía antigua.* [b] Núcleo.

se da la determinabilidad natural. Es el *non ens* de lo natural, la idealidad. Además, la acción de esta idealidad solo interviene cuando el filósofo pierde la mirada física; en otras palabras, el νοῦς es el νοῦς del filósofo que interviene allí donde éste ya no sabe objetivar su actividad. Con lo que el νοῦς subjetivo se manifiesta como el meollo del escolasta itinerante y, en su fuerza, como idealidad de la determinabilidad real, se acredita, de un lado, en los sofistas y, del otro, en Sócrates.

Si los primeros sabios griegos son su propio *spiritus*, el saber personificado de la sustancia, si sus máximas se mantienen en la misma lograda intensidad que la sustancia misma, si, a medida que la sustancia va idealizándose más y más, los portadores de su progreso hacen valer una vida ideal en su realidad particular frente a la realidad de la sustancia fenoménica, de la vida real del pueblo, la idealidad misma sigue existiendo solamente bajo la forma de la sustancia. No se atenta contra las potencias vivas y los más ideales de este periodo, los pitagóricos y los eléatas, ensalzan la vida del Estado como la razón real; sus principios son objetivos, una potencia que trasciende de ellos mismos, que ellos proclaman de un modo semimisterioso, llevados de un entusiasmo poético, es decir, bajo una forma que hace elevarse las energías naturales al plano de lo ideal, que no la devora, sino que la elabora y que deja el todo bajo la determinabilidad de lo natural. Esta personificación de la sustancia ideal se da en los mismos filósofos que la proclaman; no sólo es su expresión lo plástico-práctico, sino que su realidad es esta persona y su realidad es su propia manfiestación fenoménica, ellos mismos son las imágenes vivas, las obras de arte vivientes que el pueblo hace brotar de su seno en plástica grandeza; allí donde su actividad, como ocurre en los primeros sabios, forma lo general, sus máximas son la sustancia realmente vigente, son leyes.

Estos sabios son, por tanto, tan poco populares como las estatuas de los dioses olímpicos; su movimiento es la quietud en sí misma, su actitud ante el pueblo es la misma objetividad que su actitud ante la sustancia. Los oráculos del Apolo de Delfos sólo fueron para el pueblo la verdad divina mientras aparecieron envueltos en la penumbra de una potencia ignorada, mientras el trípode de la Pitonisa hacía resonar el propio poder revelado del dios griego; el pueblo sólo se mantuvo en actitud teórica ante ellos mientras fueron la propia teoría resonante del pueblo: sólo fueron populares mientras eran impopulares. Y lo mismo estos sabios. Pero al llegar a los sofistas y a Sócrates, y ya δύναμις [c] en Anaxágoras, la cosa cambia. Ahora es la idealidad misma la que, bajo su forma inmediata, el *espíritu subjetivo*, pasa a ser el principio de la filosofía. Si en los primeros sabios griegos se revelaba la forma ideal de la sustancia, su identidad, frente a la abigarrada trama de su realidad fenoménica, urdida a base de distintas individualidades de pueblos; si, por tanto, estos sabios, de una parte, sólo captaban lo absoluto en las más unilaterales y más generales determinaciones ontológicas y, de

[c] En potencia.

otra parte, se representaban incluso el fenómeno de la circunstancia delimitada en sí misma en la realidad en sí, comportándose así al margen de los πολλοί, como el misterio en palabras de su espíritu que son y, de otra parte, al igual que los dioses plásticos erigidos en las plazas de la ciudad, eran al mismo tiempo, en su retraimiento, adorno y gala del pueblo y recaían de nuevo en su individualidad, ahora es, por el contrario, la idealidad misma, la abstracción que se ha convertido en abstracción pura para sí misma, la que se enfrenta a la sustancia; la subjetividad, la que se erige en principio de la filosofía. Por ser impopular, esta subjetividad, la que se erige en principio de la filosofía. Por ser impopular, esta subjetividad, vuelta ahora hacia las potencias sustanciales de la vida del pueblo, es popular, es decir, se vuelve al exterior hacia la realidad, se mezcla prácticamente en ella y su existencia es el movimiento. Estos recipientes dinámicos del desarrollo son los sofistas. Su figura más pura, depurada de la escoria inmediata del fenómeno, es Sócrates, a quien el oráculo de Delfos llamó el σοφώτατον.[d]

Al enfrentar su propia idealidad a la sustancia, ésta desciende a una masa de existencias e instituciones limitadas y accidentales, cuya legitimidad, la unidad, la *identitas* se esfuma ante ella para convertirse en espíritus subjetivos. Por donde el espíritu subjetivo mismo es, de este modo, en cuanto tal, el receptáculo de la sustancia, pero, como esta idealidad se contrapone a la realidad, existe objetivamente como un deber ser en las cabezas, y subjetivamente en cuanto tendencia. La expresión de este espíritu subjetivo, que sabe poseer en sí mismo la idealidad, es el juicio del concepto, que tiene como pauta de lo singular lo determinado en sí mismo, el fin, lo bueno, pero que aquí es todavía un deber ser de la realidad. Este deber de la realidad es, asimismo, un deber ser del sujeto que se ha hecho consciente de esta identidad, pues dicho deber ser se halla por sí mismo en la realidad y ésta se encuentra fuera de él. Por donde la posición de este sujeto se halla tan determinada como su destino.

En primer lugar, el hecho de que esta identidad de la sustancia haya entrado en el espíritu subjetivo, desprendiéndose de ella misma, representa un salto, un desprenderse de sí misma, condicionado por la misma vida sustancial. Y así, esta determinación es para el sujeto mismo un acaecer, una potencia ajena, de la que el sujeto se encuentra como portador; es el *daimonion* de Sócrates. El *daimonion* es la manifestación inmediata del hecho de que para la vida de los griegos la filosofía es tanto algo puramente interno como algo puramente externo. Mediante la determinación del *daimonion*, se determina el sujeto como lo empíricamente singular, por ser la ruptura natural con lo sustancial y, por tanto, la vida naturalmente condicionada en esta vida, ya que el *daimonion* se manifiesta como una determinación natural. Los sofistas son por sí mismos estos demonios, que aún no se distinguen de su hacer. Sócrates, por su parte, es el modo sustancial en que la sustancia se pierde ella misma en el sujeto. Por eso Sócrates es un individuo

d El más sabio de todos.

tan sustancial como los filósofos anteriores a él, pero a la manera de la subjetividad, no encerrado en sí mismo, no una imagen divina, sino humana, no un ente misterioso, sino luminoso y claro, no un visionario, sino un buen señor afable y campechano.

La segunda determinación está en que este sujeto emita un juicio del deber ser, del fin. La sustancia ha perdido su idealidad en el espíritu subjetivo, por lo cual éste se ha convertido, por sí mismo, en su determinación, en su predicado, al paso que ella ha descendido frente a él a la asociación inmediata, no legítima, solamente existente, de sustancias independientes. La determinación del predicado, puesto que se relaciona a algo que es, es, por tanto, inmediata por sí misma y, por ser este algo que es el espíritu vivo del pueblo, es la determinación práctica de los espíritus singulares, educación y adoctrinamiento. El deber ser de la sustancialidad es la propia determinación del espíritu subjetivo que en él se manifiesta; el fin del mundo es, por tanto, su propio fin, y la enseñanza de este fin su misión. Por consiguiente, manifiesta este fin el bien, tanto en su vida como en su enseñanza. Es el Sabio, puesto prácticamente en acción.

Y, por último, este individuo, al emitir el juicio del concepto sobre el mundo, se divide en sí mismo y se condena, ya que él mismo radica, por una parte, en lo sustancial y sólo tiene derecho a la existencia en el derecho de su Estado, de su religión, en una palabra, en todas las condiciones sustanciales que se manifiestan en él como su naturaleza. Pero, por otra parte, lleva en sí mismo el fin, que es el juez de aquella sustancialidad. Su propia sustancialidad se halla, por tanto, condenada en él mismo, razón por la cual se hunde, precisamente porque su cuna es el espíritu sustancial, y no el espíritu libre, que resiste y domina todas las contradicciones, que no tiene por qué reconocer ninguna clase de condiciones de la naturaleza, en cuanto tales.

La gran importancia de Sócrates reside en que se personifica en él la relación entre la filosofía griega y el espíritu griego y, por tanto, el límite interior que va implícito en ella. Huelga decir, pues de suyo se comprende, cuán necio era comparar con él, como últimamente se ha hecho, la relación de la filosofía hegeliana con la vida, para deducir de aquí la legitimidad de su condena. El mal específico de la filosofía griega está precisamente en que se halla relacionada con el espíritu sustancial; en nuestro tiempo, ambos lados son espíritu y pretenden ser reconocidos como tal.

La subjetividad se manifiesta en su portador directo como su vida y su acción práctica, como una formación a través de la cual este portador lleva a los singulares individuos de las determinabilidades de la sustancialidad a la determinación en sí misma; descontada esta actividad práctica, su filosofía no tiene otro contenido que la determinación abstracta del bien. Su filosofía es su paso de las representaciones, distinciones, etc., sustancialmente existentes a la determinación en sí misma, la cual, sin embargo, no tiene otro contenido que el de servir de receptáculo a esta reflexión que se disuelve; su filosofía es, por tanto, esencial-

mente, su *propia sabiduría,* su propio *ser bueno;* en relación con el mundo, lo único en que se cumple su doctrina del bien es una subjetividad totalmente otra, como si Kant proclamara su imperativo categórico. Y es aquí indiferente el comportamientto hacia este imperativo categórico como sujeto empírico.

El movimiento se torna, en Platón, movimiento ideal; y así como Sócrates es la imagen y el maestro del mundo, las ideas platónicas, su abstracción filosófica, son los prototipos de él.

En Platón, esta determinación abstracta de lo bueno, del fin, se desdobla en una filosofía extensiva, que abarca el mundo. El fin, en cuanto la determinación en sí, el querer real del filósofo, es el pensar, las determinaciones reales de este bien son los pensamientos inmanentes. El querer real del filósofo, la idealidad activa en él, es el real deber ser del mundo real. Platón contempla este comportamiento suyo hacia la realidad de modo que flota y se refleja oscuramente en él un reino independiente de ideas sobre la realidad (y este más allá es la propia subjetividad del filósofo). Si Sócrates sólo había descubierto el nombre de la idealidad, transferida de la sustancia al sujeto, dotando incluso de conciencia a este movimiento, ahora el mundo sustancial de la realidad entra realmente idealizado en la conciencia de Platón, pero con ello este mismo mundo ideal se estructura en sí mismo de un modo tan simple como el mundo realmente sustancial que a él se contrapone, acerca de lo cual dice Aristóteles muy acertadamente:

(*Metafísica,* I, Cap. IX.) "*Pues las ideas son casi las mismas y no menos numerosas de las cosas,* de las que aquellas que indagan las causas se remontan a las ideas."

Por tanto, su determinabilidad y estructuración son ellas mismas, para el filósofo, un más allá y el movimiento ha trascendido de este mundo.

"Y aunque existan también las ideas, no nace, a pesar de eso, lo que de ellas participa, pues no se da *lo que mueve.*" [. . .] Aristóteles: *l. c.*

El filósofo en cuanto tal, es decir, en cuanto el sabio, no en cuanto el movimiento del espíritu real en general, es, por tanto, la verdad del más allá del mundo sustancial contrapuesto a él. Y Platón pone esto muy claramente de relieve cuando dice que los filósofos debieran ser reyes, o los reyes filósofos, para que el Estado pudiera cumplir su destino. Y su misma posición ante el tirano implicaba de su parte este intento. En su Estado sigue ocupando el lugar más alto la clase de los sabios. Recogeremos aquí otras dos observaciones que hace Aristóteles, porque nos ofrecen los criterios más importantes acerca de la forma de la conciencia platónica y guardan relación con el lado por el que nosotros la vemos con referencia al σοφός.

Aristóteles dice de Platón:

"Pero en el *Fedón* se afirma que las causas tanto del ser como del nacer son las ideas. Aunque existan también las ideas, no nace, a pesar de eso, lo que de ellas participa, pues no se da lo que mueve." [. . .] *l. c.*

Lo que Platón trata de trasponer a la idealidad no son solamente entes, sino que es la esfera del ser: esta idealidad es un reino cerrado sobre sí mismo y específicamente diferente, dentro de la misma conciencia filosófica; y por ser esto, carece de movimiento.

Esta contradicción dentro de la conciencia filosófica tiene que objetivarse en ella misma, tiene que arrojar de sí esta contradicción.

"Además, las ideas no serían solamente arquetipos de las cosas sensibles, sino también de las ideas mismas, por ejemplo, el género como género de ideas, siendo al mismo tiempo modelo e imagen." *l. c.*

Lucrecio, sobre los antiguos filósofos jonios:

"[...] *multa bene ac divinitus invenienteis,*
Ex adyto tamquam cordis, responsa dedere
Sanctius, et multo certa ratione magis, quam
Pythia, quae tripode ex Phoebi lauroque profatur" [e]

[lib. I, V. 737-740.]

Para determinar la filosofía de la naturaleza en Epicuro es esencial:

1) La *eternidad de la materia*, relacionada con el hecho de que el tiempo es considerado como accidente de accidentes, como atributo solamente en las combinaciones y de sus *eventos* fortuitos; es decir, situado fuera del principio material, del átomo mismo. Lo cual guarda, a su vez, relación con el hecho de que la sustancia de la filosofía epicúrea es lo que refleja lo puramente externo, la ausencia de premisas, lo arbitrario y lo casual. El tiempo es más bien el destino de la naturaleza, de lo finito. La unidad negativa consigo mismo, su necesidad interior.

2) El vacío, la negación, no es lo negativo de la materia misma, sino que se da allí donde ella no es. Por tanto, también en este respecto es en sí misma eterna.

La figura que, al final, vemos surgir de los talleres de la conciencia filosófica en que la filosofía griega avanza, viviente, sobre la escena universal, es la misma figura que veía alzarse dioses del fuego de la chimenea, la misma que apuró la copa de cicuta, la misma que, en Aristóteles, goza como Dios de la suprema bienaventuranza, de la teoría.

[e] Su inspirado genio descubrió muchas veces la verdad, y del santuario de su pensamiento salieron respuestas más santas y más ciertas que las que salen de los labios de la Pitonisa hablando desde lo alto de su trípode y coronada por el laurel de Febo.

LA FILOSOFÍA EPICÚREA

Cuaderno III

III. *Plutarchus.* 1. *De eo, quod secundum Epicurum non beate vivi possit* [a] 2. *Colotes*

III. "Plutarco. 1. De eo, quod secundum Epicurum non beate vivi possit"

[Citas de Plutarco, *De eo.*, pp. 1088-1089]

[*Plutarco y Epicuro*]

Es ésta una observación importante para la dialéctica epicúrea del placer, aunque Plutarco la critique de un modo falso. Según Epicuro, el mismo sabio se halla en estado vacilante que se manifiesta como la determinación de la ἡδονή.[b] La μακαριότης,[c] la serenidad pura de la nada en sí, vacía de toda determinabilidad, es ante todo Dios, razón por la cual éste no mora, como el sabio, dentro del mundo, sino fuera de él.

"Pues muchas veces se da un bienestar duradero de la carne, pero una confianza firme y permanente en la carne no puede nacer en un alma racional." [...] Página 1090.

Cuando Plutarco reprocha a Epicuro que la posibilidad del dolor impide que exista la libertad en un presente sano, hay que objetar, en primer lugar, que el espíritu epicúreo no anda a la zaga de semejantes posibilidades, sino que, por ser en sí la absoluta relatividad, el carácter contingente de la relación, solamente la falta de relación, es por lo que el sabio epicúreo concibe su estado como carente de relación y, en cuanto es así, es para él un estado seguro. En efecto, el tiempo sólo es, para él, el accidente de los accidentes. ¿Cómo, pues, podría su sombra penetrar en la recia falange de la ἀταραξία? Pero, cuando Plutarco presupone como sano el cuerpo, la premisa inmediata del espíritu individual, no hace más que acercarse a la ausencia de toda relación con respecto al espíritu, a su naturaleza innata, que es un cuerpo sano, no diferenciado hacia el exterior. Y cuando, en el dolor, entrevé vagamente esta su naturaleza como fantasías y esperanzas de estados sueltos, en las que se manifiesta aquel momento característico de su espíritu, ello sólo quiere decir que el individuo como tal intuye de modo individual su ideal subjetividad, lo que es una observación abso-

[a] Plutarco, *De que, según Epicuro, no se puede vivir feliz.* [b] Placer. [c] Felicidad.

lutamente cierta. Después de Epicuro, la objeción de Plutarco parece querer decir, simplemente, que la libertad del espíritu, en un cuerpo sano, no existe, porque existe; pues el desplazar hacia afuera la posibilidad resulta superfluo, precisamente porque la realidad se determina solamente como posibilidad, como acaso. En cambio, si la cosa se considera en su generalidad, es precisamente la cancelación de la generalidad, ya que el verdadero estado espiritual positivo tiene que dejarse ensombrecer por singularidades fortuitas; lo que vale tanto como pensar, ya precisamente dentro del éter puro, en las singulares mezclas, en las emanaciones de plantas venenosas, en lo que inspiran los pequeños seres animales; es decir, no vivir, porque se puede morir, etc., vale tanto como no disfrutar de lo general, para salir de ello, cayendo en lo singular. Un espíritu así se debate simplemente con lo más pequeño; es tan circunspecto, que no ve nada.

Por último, si Plutarco quiere decir que hay que velar por mantener la salud del cuerpo, también Epicuro dice esta trivialidad, pero de un modo más genial: quien percibe que el estado general es el verdadero, es el que mejor vela por conservarlo. Así obra el sano sentido común. Cree poder oponer al filósofo, como una *terra incognita*, sus más necios lugares comunes y ocurrencias. Cree ser un Colón cuando arroja a la cabeza de otros cáscaras de huevo. Por eso Epicuro tiene toda la razón, prescindiendo de su sistema (pues éste es su *summum ius*),[d] cuando afirma que el sabio considera la enfermedad como un no ser, pero que la apariencia desaparece. Cuando, por tanto, está enfermo, esto es para él un desaparecer que no dura; cuando está sano, en su esencial permanecer, no existe para él la apariencia, y tiene más que hacer que pensar en que ésta podría ser. Si está enfermo, no cree en la enfermedad; si está sano, honra [a la salud], como si fuera el estado que le pertenece; es decir, obra como un hombre sano. ¡Qué deplorable figura, frente a este individuo resuelto y sano, nos presenta Plutarco, quien se acuerda de un Esquilo, de un Eurípides y hasta del doctor Hipócrates, para no alegrarse de la salud!

La salud, como el estado idéntico, se olvida por sí misma, nada tiene que ver con el cuerpo; esta diferencia comienza solamente con la enfermedad.

Epicuro no aspira a ninguna vida eterna; mucho menos puede, pues, preocuparle el que el primer instante pueda ocultar un infortunio.

E igualmente falso es el siguiente reproche de Plutarco:

"Pues los criminales y los transgresores de la ley, se nos dice, viven todo el tiempo abatidos y poseídos de una gran angustia, porque, aunque logren permanecer ocultos, no están nunca seguros de seguirlo estando. Por eso, el temor al futuro, que constantemente los oprime, no les permite sentirse contentos ni confiar en el presente. Pero se les escapa algo, y es que, con ello, han fallado también en contra de sí mismos. Pues muchas veces ocurre que el cuerpo se sienta bien y sano, pero confiar en que así seguirá siendo, es imposible.

d Supremo derecho.

Por tanto, en cuanto al futuro, no hay más remedio que sentirse siempre inquieto y en guardia." P. 1090.

Los términos del problema son cabalmente al revés de como los ve Plutarco. Cuando el individuo rompe la ley y la costumbre general, es cuando éstas comienzan a ser para él una premisa, cuando aparece en diferencia con ellas, y su salvación de esta diferencia sería solamente la πίστις,[e] pero sin que nada se lo pueda garantizar.

[*Acaso y necesidad*]

Es interesante en Epicuro, en general, ver cómo aleja en toda esfera los estados, lo que incita a que aparezca la premisa en cuanto tal, y cómo ensalza los estados, viendo en ellos lo normal, en lo que aparece envuelta la premisa. De la mera σάρξ [f] no se habla nunca. En la justicia punitiva se manifiesta precisamente la concatenación interna, la necesidad muda, y Epicuro aleja a ésta, como de la lógica a su categoría, de la vida del sabio la apariencia de su realidad. En cambio, el acaso que el justo padece no es nunca una relación externa, no le arranca de su carencia de relaciones.

De ahí que resulte tan falsa la siguiente objeción de Plutarco:

"El no obrar injustamente no es, por sí solo, una razón para sentirse seguro, pues lo que infunde temor no es el sufrir merecidamente, sino el sufrir." P. 1090.

Plutarco entiende, en efecto, que así debiera Epicuro razonar sus principios. No se le ocurre pensar que Epicuro sostenga tal vez otros principios que los que él le atribuye.

"Pues basta la naturaleza de la carne, que lleva en sí la materia de las enfermedades, y si, como dice el dicho humorístico, las correas salen del buey, los dolores salen del cuerpo, para hacer la vida insegura y peligrosa, no sólo para los malos, sino también para los buenos, si sólo han aprendido a confiar en la carne y a no cifrar más que en esto sus goces y su confianza, *como Epicuro ha escrito en muchas obras*, especialmente en su tratado sobre el supremo bien." Pp. 1090 y 1091.

"Si es que para ellos [para los epicúreos] la dicha y el bien residen en huir del mal. Y no es posible, nos aseguran, pensar de otro modo, pues la naturaleza, según ellos, no tiene absolutamente nada donde pueda encontrar lugar el bien más que allí de donde se ha expulsado el mal." [...] P. 1091.

"Y semejante a ésta *es también la opinión de Epicuro cuando dice que la esencia del bien brota del huir del mal*, del recuerdo de lo que antes le ha acaecido a uno, del meditar sobre ello y alegrarse de ello. 'Pues' (nos dice) 'lo que produce un goce incontenible es la sensación de que se ha escapado a un gran mal; y en eso radica la naturaleza del bien, si bien se piensa en ello y luego se aferra uno a ello, en vez de entregarse a vacuas cháchara sobre el bien'." Página 1091.

[e] Fe, confianza. [f] Carne.

Plutarco dice aquí ¡fu!, como el gato.

"De este modo, no quedan detrás de los cerdos ni de las ovejas... Por lo demás, para los seres animados más versados y más sutiles, la meta no es el huir del mal[g]..., puesto que la naturaleza les induce, cuando el mal se ha esfumado, a buscar el bien o, mejor dicho, por considerar todo lo doloroso y lo extraño como perturbador para sus aspiraciones hacia lo que es el verdadero meollo de su naturaleza, a rechazarlo... P. 1091. (Pues lo necesario no es ningún bien,[h] sino que más allá de la huida del mal se hallan los valores de aspirar y del escoger...)" P. 1091.

Plutarco da pruebas de su gran sabiduría cuando dice que el animal busca, además de la necesidad, que es la evasión del mal, el bien, el cual se halla más allá de la evasión. Que el animal busque, además, un bien en el más allá, es precisamente lo que hay de animal en él. En Epicuro, no hay nada bueno que esté, para el hombre, fuera de él; el único bien que el hombre tiene en su relación con el mundo es el movimiento negativo de ser libre de él.

Que todo esto es concebido por Epicuro de un modo individual va implícito en el principio de su filosofía, que manifiesta en todas sus consecuencias; en cambio, el modo sincrético y carente de pensamiento de Plutarco, no aporta nada.

[Citas de Plutarco, *De eo.*, pp. 1091-1092; 1094; 1095; 1097; 1099.]

[*La actitud del hombre hacia Dios*]

[1. *El temor y la esencia del más allá*]

Más digna de consideración que las pobres objeciones morales anteriores, es la polémica de Plutarco contra la teología epicúrea, no tanto en razón a sí misma como porque se muestra en ella hasta qué punto la conciencia usual, aun manteniéndose en general sobre el terreno epicúreo, sólo rehúye las consecuencias filosóficas francas. Y, a este propósito, no debemos perder de vista que a Epicuro no le preocupa ni la voluptas, ni la certeza sensible, ni nada que no sea la libertad y la ausencia de prejuicios del espíritu. Examinemos, por tanto, una por una, las consideraciones de Plutarco.

"...por tanto, acerca del placer se ha dicho más o menos [...] es decir, [ha dicho Epicuro[i]] que su doctrina, cuando tiene suerte y éxito, *anula*, en cierto modo, el *temor* y la *superstición*, pero *no da alegría ni el favor de los dioses*, sino que *nos confiere hacia ellos, por el alejamiento de todo temor y goce*" (es decir, por la indiferencia[j]) "la actitud que podemos tener hacia los peces de

[g] El texto original no hace sentido. Nuestra traducción sigue la versión latina que acompaña al texto griego en la edición de Xylandro. [h] Muy otras son, acerca de esto, las ideas de Aristóteles, quien en su *Metafísica* afirma que entre los hombres libres impera la necesidad más que en los esclavos. [i] O, más exactamente, el filósofo platónico y amigo de Plutarco, Aristóteles, acerca de la doctrina de Epicuro. [j] Acotación de Marx.

añadir a lo ya dicho, creo que se puede deducir de ellos mismos; en primer lugar, que contradicen a aquellos a quienes quieren ahorrar el duelo, las lágrimas y las lamentaciones acerca de la muerte y les aseguran que la ausencia de dolor rayan en la impasibilidad nace de otro mal aún mayor, de la zafiedad o del orgullo y la fatuidad desmesurados. Y que por eso vale más sufrir y penar y hasta dejar que los ojos se llenen de lágrimas y atormentarse, y muestra todas las sensaciones, manifestándose sensitivo y solidario. Pues esto es lo que Epicuro ha dicho en muchos otros pasajes... Pp. 1100-1101.

Plutarco no comprende nada del temor de Dios a la manera de Epicuro, ni se percata de cómo apetece liberarse de él la conciencia filosófica. El hombre vulgar y corriente no puede comprender esto. De ahí que Plutarco se limite a poner unos cuantos ejemplos triviales de carácter empírico para hacernos ver cuán poco temor infunde a las gentes esta fe.

Plutarco, en controposición a Epicuro, comienza parando la atención en la fe de los πολλοί [k] en Dios y dice que es indudable que, entre éstos, la fe cobra, de un lado, la forma del temor, es decir, que el temor físico es la única forma bajo la cual él es capaz de concebir el temor del libre espíritu a un dios personal omnipotente, o sea, a un ser que absorbe en sí la libertad y, por tanto, la excluye. Y nos dice:

1. Estos temerosos: "Si le temen como un déspota gracioso hacia los buenos, pero enemigos de los malos, se sentirán, gracias a este temor, libres de obrar mal, lo que hará que no necesiten muchos ilberadores, y, al dejar que lo malo se extinga tranquilamente en ellos, se sentirán menos intranquilos que quienes se sirvan de él y, comportándose atrevidamente, sientan de pronto miedo y arrepentimiento." P. 1101.

¿Es decir, que este temor físico los protege del mal, como si este temor inmanente no fuese ya el mal? ¿Dónde está, pues, el meollo del mal empírico? En que el individuo, en su naturaleza empírica, se cierra contra su naturaleza eterna; pero, ¿acaso no es esto lo mismo que si excluyera de sí su naturaleza eterna, que si la concibiera bajo la forma del aferrarse a la individualidad en sí, de lo empírico, viendo en ella un Dios empírico fuera de sí? ¿O debe hacerse hincapié en la relación? Vista la cosa de este modo, el Dios que castiga el mal sería indulgente con el bueno, entendiendo aquí por lo malo lo que lo es para el individuo empírico y por bueno lo bueno para el individuo empírico, pues ¿de dónde provendría, de otro modo, este temor y esta esperanza, ya que lo que al individuo le preocupa es lo que para él es bueno o malo? En esta relación, Dios no es otra cosa más que el conjunto de todas las consecuencias que pueden traer consigo los actos empíricamente malos. Por tanto, ¿el individuo no obra mal si obra por temor a que lo bueno que el individuo empírico pueda alcanzar con malos actos traiga consecuencias peores y evite bienes mayores, es decir, para

[k] Muchos.

que no se perturbe la continuidad de su bienestar mediante la posibilidad inmanente de verse arrancado a él?

¿No es esto lo mismo que Epicuro enseña con palabras simples: obra de un modo serio y auténtico, para no vivir constantemente bajo el temor de ser castigado? Esta relación inmanente del individuo con su ἀταραξία se establece ahora como la actitud ante un dios situado fuera de él, pero que no tiene más contenido que esta misma ἀταραξία que significa aquí continuidad del bienestar. El temor al futuro, este estado de inocencia, se intercala aquí en la lejana conciencia de Dios, considerándoselo como un estado ya preexistente en él, pero sólo como amenaza y, por tanto, precisamente como en la conciencia individual.

[2. *El culto y el individuo*]

2. Plutarco dice que esta tendencia hacia Dios sumnistra también *voluptas.*

"...sino que allí donde ella (es decir, el alma) se cree y piensa más en presencia de Dios, más rehuye el duelo, el temor y los cuidados y se entrega a los goces hasta la embriaguez, las bromas y las risas en las cosas del amor..." Página 1101.

Y cuenta asimismo que los ancianos, las mujeres, los comerciantes y los reyes se complacen también en las fiestas religiosas.

"Pues lo que produce alegría en las fiestas no es la abundancia de vino ni los placeres de la carne, sino la gozosa esperanza y la fe de que el bondadoso Dios se halla presente en ella y acoge graciosamente lo que acaece." P. 1102.

Debemos ver un poco más de cerca cómo describe Plutarco este placer, esta *voluptas.*

Dice, en primer lugar, que el alma se siente más libre de pena, temor y cuidados cuando Dios se halla presente. La presencia de Dios se determina, pues, como el hecho de hallarse el alma libre de temores, penas y cuidados. Y esta libertad se manifiesta en el júbilo, que es la manifestación positiva del alma individual que se encuentra en estas condiciones.

Además, en esta situación de gozo desaparecen las diferencias fortuitas en cuanto a la posición individual. Por tanto, el individuo se vacía, así, de sus otras determinaciones; el individuo como tal se determina en este estado de goce, y ésta es su determinación esencial. Por último, no se trata del goce separado, sino de la seguridad de que el dios no es nada aparte, sino que tiene por contenido el compartir el goce del individuo, el condescender benévolamente con él y, por tanto, el de ser en la determinación del individuo gozoso. Lo que, por tanto, se deifica y exalta aquí es la individualidad deificada como tal, liberada de sus sufrimientos habituales, es decir, el σοφός epicúreo, con su ἀταραξία. Lo que se adora es la no existencia del dios como

tal dios, la existencia del goce del individuo. Es la única determinación que este dios tiene. Más aún, la forma real en que aquí se manifiesta esta libertad del individuo es el espíritu, y precisamente el espíritu individual, sensorial, el espíritu que se ve conturbado. Esta ἀταραξία flota, pues, sobre las cabezas como la conciencia general: pero su manifestación es la *voluptas* sensorial, como en Epicuro, sólo que lo que allí es conciencia total de la vida es aquí un estado individual vivo, y mientras que en Epicuro, por esta razón, estamos ante una manifestación individual indiferente y animada por su alma, la ἀταραξία, en Plutarco este elemento se pierde más bien en la individualidad y ambas cosas se mezclan de modo inmediato, lo que quiere decir que se separan también inmediatamente. Tan triste es la diferenciación de lo divino que Plutarco hace valer contra Epicuro, y cuando, para apuntar una observación más, Plutarco dice que los reyes no se complacen tanto en sus *publicis conviviis et viscerationibus* [l] como en los banquetes rituales, esto sólo significa que en el primer caso se considera el goce como algo humano, fortuito, mientras que en el segundo se ve en ello algo divino, considerándose, por tanto, como divino el goce individual, lo que es precisamente lo epicúreo.

[3. *La Providencia y el dios degradado*]

En esta actitud de los πονηροί y los πολλοί [*mali et vulgus hominum*] [m] ante Dios distingue Plutarco la actitud del βέλτιον ἀνθρώπων καὶ θεοφιλέστατον γένος [n] [P. 1102 D. c. 22]. Veamos lo que aquí le gana a Epicuro.

Plutarco dice:

"...cuán grande son los goces que les procuran sus ideas más puras acerca de Dios, que es para ellos el autor de todo lo bueno, el padre de todo lo bello e incapaz de hacer ni padecer algo malo. Pues es bueno, y un bueno no conoce la envidia, ni el temor, ni la cólera o el odio. Pues así como el calor no enfría, sino que calienta, la rabia y la benevolencia, el amor por los hombres y la bondad, de una parte, y de otra la enemistad y la repulsión están, por naturaleza, infinitamente alejadas las unas de las otras. Pues lo uno es característica de la virtud y la fuerza, y lo otro de la debilidad y la maldad. Por eso lo divino no puede aunar en sí la cólera y el favor, sino que, por corresponder a su esencia, tiene que ser bueno y misericordioso, pues el encolerizarse y obrar mal se halla fuera de su naturaleza..." P. 1102.

El sentido filosófico de que Dios es el ἡγεμὼν ἀγαθῶν [*bonorum princeps*] [o] y el padre πάντω καλῶν [*omnium pulchrarum rerum*] [p] está en que esto no es un predicado de Dios, sino que la idea del bien es lo divino mismo. Pero la determinación de Plutarco entraña un resultado completamente distinto. El bien se toma, aquí, en la más estricta

[l] Públicos banquetes y sacrificios de vísceras. [m] Hombres malos y vulgares. [n] La parte mejor de los hombres, impregnada del amor a Dios. [o] El rey de los buenos. [p] Padre de todas las cosas bellas.

contraposición al mal, pues lo primero es una manifestación de la virtud y del poder y lo segundo de la flaqueza, de la privación y la maldad. De Dios se aleja, por tanto, el juicio, la diferencia, y ésta es precisamente una tesis fundamental en Epicuro, quien por ello mismo, consecuentemente, encuentra esta ausencia de diferencia en el hombre, teórica y prácticamente, en su identidad inmediata, la sensoriedad, en el Dios como vacío, en el puro *otium*. El Dios, que se determina como el bien, mediante la eliminación del juicio, es el vacío, pues toda determinabilidad lleva en sí un lado que lo mantiene frente al otro y lo encierra en sí mismo; revela, por tanto, en la contraposición y la contradicción, su ὀργή,[q] su μῖσος,[r] su φοβος[s] Plutarco tiene, pues, la misma determinación que Epicuro, pero sólo como imagen, como representación, mientras que éste le da su nombre conceptual y elimina la imagen humana.

De ahí que no suene bien la pregunta:

"¿Creéis, acaso, que quien niega la Providencia [necesita] todavía otro castigo y no tiene bastante con privarse de un goce y una alegría tan grandes?" Páginas 1102-1103.

Pues debiera afirmarse, por el contrario, que siente mayor placer en la contemplación de lo divino quien lo considera como la pura beatitud en sí, al margen de toda relación antropomorfa carente de concepto, y no al revés. Ya es la beatitud misma el concebir el pensamiento de la beatitud pura, aunque se lo conciba de un modo tan abstracto como vemos en los monjes indios. Por lo demás, Plutarco suprime la πρόνοια,[t] al estatuir el mal, la diferencia con respecto a dios. Sus otras descripciones son puramente aconceptuales y sincréticas; además, revela en todo que de lo que para él se trata es del individuo, y no de Dios. De ahí que Epicuro sea tan honrado, que en él dios no se preocupa para nada del individuo.

Por tanto, la dialéctica interna de sus pensamientos lleva necesariamente a Plutarco, retrocediendo, a hablar del alma individual en vez de hablar de Dios, y llega así al λόγος περὶ ψυχῆς.[u] De Epicuro dice:

"ella (es decir, el alma), tiene que alegrarse desmesuradamente al escuchar esta doctrina tan sabia y tan divina de que *el fin de todo padecer* es para ella *la extinción, la destrucción y el no ser.*" P. 1103.

No deben inducirnos a engaño las untuosas palabras de Plutarco. Ya veremos cómo éste va cancelando cada una de sus determinaciones. Ya la artificiosa tapadera de τοῦ καλῶς πράττειν πέρας,[v] en que contrapone el ἀπολέσθαι[x] y el φθαρῆναι[y] al μηδὲν εἶναι[z] muestra dónde está el quid del asunto, cuán tenue es uno de los lados y cuán intensivo, multiplicado por tres, el otro.

[q] Cólera. [r] Odio. [s] Temor. [t] Providencia. [u] Teoría del alma. [v] El fin de todo sufrimiento. [x] Perecer. [y] Ser destruido. [z] No ser.

[*La inmortalidad individual*]

[1. *Sobre el feudalismo religioso. El infierno de la chusma*]

De nuevo vemos que las reflexiones se dividen con arreglo a las relaciones de los τῶν ἀδίκων καὶ πονηρῶν,[a] de los πολλῶν καὶ ἰδιωτῶν,[b] último, de los ἐπιεικῶν καὶ νοῦν ἐχόντων[c] Plut., *ibid.* 1104 [Didot; pp. 1350, 17-19] ante la teoría de la inmortalidad del alma. Y ya de por sí estas diferencias cualitativas muestran lo poco que Plutarco ha entendido a Epicuro, quien, como filósofo, considera la actitud del alma humana en general, y si, a pesar de determinarla como perecedera, se mantiene fiel a la ἡδονή.[d] Plutarco habría debido comprender que todo filósofo ensalza involuntariamente una ἡδονή, extraña a él en su propia limitación. Vemos que para los injustos se vuelve a invocar el temor como medio de corrección. Ya nos hemos referido a esta objeción. Por cuanto que en el temor, concebido además como un miedo interior e inextinguible, el hombre es determinado como un animal, hay que decir que, tratándose de un animal, es de todo punto indiferente cómo se le mantiene la raya. Cuando un filósofo no estime como lo más bochornoso el considerar al hombre como un animal, ya no cabe hacerle comprender nada.

"Entre la multitud, libre de miedo a lo que pasa en el Hades, la esperanza de la vida eterna, enlazada a los mitos y *el deseo del ser, el más viejo de todos los impulsos* y el más poderoso, engendra goce y felicidad y supera aquel temor infantil." P. 1104. "Por tanto, quien pierde los hijos, la mujer y los amigos *prefiere desear que estén en alguna parte y sigan existiendo, aunque les vaya mal,* que pensar que *han sido arrebatados totalmente,* que han perecido y *se han convertido en la nada.* Escuchan, por el contrario, de buen grado las palabras de que '*los muertos van a algún sitio y cambian de morada*' y cuanto da claramente a entender que la muerte no es sino un *cambio de residencia del alma,* y no una *destrucción...*" P. 1104.

"...y les sacan de quicio expresiones como las de '*ha terminado*', '*ya no existe*' '*¡ha desaparecido!*' *Y les causan totalmente la muerte* quienes dicen: '*¡Los hombres sólo nacemos una vez, no es posible nacer dos veces!*'... Pues el presente vale poco para ellos, más bien no vale nada ante la eternidad, y la dejan pasar sin disfrutarla, y abandonan la virtud y la actividad, desalentados y *despreciándose como criaturas de un día,* como seres inconstantes, que no han nacido para nada que valga la pena." P. 1104. "Pues *la insensibilidad y la disolución* y la doctrina de que *lo insensible no nos afecta, no acaba con el miedo a la muerte, sino que más bien es una prueba de él. Pues eso es precisamente lo que la naturaleza teme, ... la disolución* del alma *en algo que ni piensa ni siente. Epicuro, al dispersarla en el espacio vacío y en los átomos, destruye más aún la inmortalidad,* en gracia a la cual *casi me atrevería a decir que todos los seres de ambos sexos* estarían dispuestos a dejarse desgarrar por el Cerbero y a sacar eternamente [agua] del barril [de las Danaides], con tal de seguir existiendo y no disolverse." P. 1105.

[a] Vulgares y rudos. [b] Injustos y malvados. [c] Buenos y prudentes. [d] Placer.

Y llegamos ahora a la concepción de los πολλοί, aunque a la postre resulta que son pocos los que se exceptúan de ello, más aún, que, propiamente hablando, todos, δέω λέγειν πάντας [e] Plut., *ibid.* [1105 DIDOT, p. 1351, 35], todos se agrupan bajo esta bandera.

La diferencia cualitativa con respecto a la etapa anterior no existe, en realidad, sino que lo que antes se manifestaba bajo la forma del miedo animal se manifiesta ahora bajo la forma del temor humano, bajo la forma de los sentimientos. El contenido es el mismo.

Se nos dice que el deseo del ser es el más viejo amor; claro está que el más abstracto y, por tanto, el más viejo de los amores es el amor hacia sí mismo, el amor por el ser particular de cada uno. Pero, como esto era ya demasiado conceder, se retiró lo dicho, tratando de envolverlo en un brillo ennoblecedor mediante la apariencia de los sentimientos. Y así, si alguien pierde a la esposa y los hijos, prefiere creerlos en alguna parte, *donde sea*, por muy mal que les vaya, a saber que han dejado de existir. Si se tratase simplemente de amor, no cabe duda de que en ninguna parte podían guardarse con mayor pureza la esposa y los hijos de un individuo que en el corazón de éste, lo que les daría un ser mucho más alto que el de la existencia empírica. Pero las cosas son de otro modo. La esposa y los hijos solo existen empíricamente en cuanto existe empíricamente el individuo mismo de que se trata. Por tanto, el decir que prefiere creerlas viviendo dentro del espacio sensible, por muy mal que les vaya, a saber que no existen, sólo significa que el individuo quiere tener la conciencia de su propia existencia empírica. El manto del amor no es más que una sombra; el meollo del asunto es el yo empírico desnudo, el amor hacia sí mismo, el más viejo de los amores, que no se ha rejuvenecido bajo ninguna forma más concreta ni más ideal. Suena más agradable, nos dice Plutarco, el nombre del cambio que el de la cesación total. Pero el cambio no debe ser cualitativo, debe permanecer el yo individual en su ser individual, y el nombre, por tanto, es simplemente la representación sensible de lo que es y debe significar todo lo contrario. Se trata, por tanto, de una ficción mentirosa. No se trata de hacer cambiar la cosa, sino de situarla en un lugar oscuro; el interponer una fantástica lejanía pretende ser el salto cualitativo, y toda diferencia cualitativa es un salto, y sin este salto ninguna idealidad debe encubrirlo.

[2. *El anhelo de los muchos*]

Plutarco entiende, además, que esta conciencia de la finitud mata el vigor e induce a la pasividad. Aversión a la vida presente; pero no es la vida la que perece, sino este ser singular. Si este ser singular se considera excluido de la vida general que permanece, ¿puede acaso enriquecerse y adquirir plenitud porque su pequeñez se arrastre a lo largo de toda una eternidad? ¿Hace cambiar esto sus proporciones, o

[e] Todos necesitan de ellos.

sigue más bien fosilizado en su carencia de vida? ¿No es, acaso, lo mismo que se mantenga hoy en esta actitud indiferente ante la vida o que esto dure cien años?

Por último, Plutarco dice abiertamente que lo que importa no es ni el contenido ni la forma, sino el ser individual. El ser, aunque sea devorado por Cerbero. ¿Cuál es, pues, el contenido de su doctrina de la inmortalidad? El que el individuo, abstraído de la cualidad, que es la que aquí le da su posición individual, no perdure como el ser de su contenido, sino como la forma atomística de ser; ¿y no es esto lo mismo que dice Epicuro de que el alma individual se disuelve y recae en la forma de los átomos? El atribuir a estos átomos en cuanto tales un sentimiento, aunque se reconozca que el contenido de este sentimiento es indiferente, constituye simplemente una inconsecuencia. Plutarco, por tanto, al polemizar contra Epicuro, expone la doctrina de éste; pero no se olvida de presentar siempre el μὴ εἶναι [f] como lo más espantoso. Este puro ser para sí es el átomo. Y si, en general, se asegura al individuo la inmortalidad, no en su contenido, que en cuanto es general existe en sí mismo de un modo general y en cuanto es forma se individualiza eternamente, si se le asegura la inmortalidad como ser individual, desaparece la diferencia concreta del ser para sí y quedará solamente la afirmación de que el átomo, en cuanto tal, es eterno y de que lo animado se retrotrae a esta su forma fundamental.

Epicuro sostiene, en este sentido, una doctrina de la inmortalidad, pero es lo bastante filosófico y lo bastante consecuente para llamarla por su nombre, para decir que este algo animado retorna a su forma atómica. Aquí, de nada sirve quedarse a medio camino. Si tiene que desaparecer cualquier diferencia concreta del individuo que revele esta vida misma, tendrán necesariamente que desaparecr todas las que no sean en sí generales y eternas. Y si, a pesar de ello, el individuo ha de ser indiferente hacia esta μεταβογή,[g] quedará solamente esta envoltura atomística del contenido anterior, lo que es la doctrina de la eternidad del átomo

Aquel para quien la eternidad es como el tiempo
Y el tiempo como la eternidad
Se halla liberado
De toda disputa,[41]

dice Jacobo Bohemo.

"Por eso ellos [los epicúreos], con la fe en la inmortalidad arrebatan a la muchedumbre, al mismo tiempo, sus más dulces y más grandes esperanzas." Página 1105.

Por tanto, cuando Plutarco dice que Epicuro, al despojar a los muchos de la inmortalidad, los despoja de las más dulces esperanzas, habría podido decir con mucha mayor exactitud lo que dice, pensando otra cosa:

"...no la destruye..., sino que, suministra..., en cierto modo, la explicación." Página 1105.

[f] No ser. [g] Mutación.

Epicuro no destruye esta idea; lo que hace es explicarla, reducirla a su expresión conceptual.

[3. *La soberbia de los elegidos*]

Llegamos ahora a la clase de los ἐπιεικῶν y νοῦν ἐχόντων. Huelga decir que no se trasciende en modo alguno sobre lo que se ha dicho hasta aquí, sino que lo que primero se manifiesta como miedo animal y luego como temor humano, como queja angustiosa, como el rebelarse contra la desaparición del ser atomístico, se manifiesta ahora bajo la forma de la arrogancia, de la exigencia y la afirmación de un derecho. Por tanto, a esta clase, tal como Plutarco la determina, es a la que más le falta el entendimiento. La más baja de todas no alega pretensión alguna, la segunda llora y trata de someterse a todo con tal de salvar lo atomístico, la tercera es la de los filisteos que claman: ¡oh, Dios mío, sólo esto faltara! ¡A estos pícaros, tan listos y tan honrados, habría que mandarlos al diablo!

"¿Qué es pues, lo que creemos de las esperanzas de los buenos, que han vivido devota y honradamente y que no esperan del más allá mal alguno, sino los más hermosos y más divinos dones? En primer lugar, así como los atletas no reciben una corona sin antes haber luchado, sino cuando han peleado y vencido, así es maravilloso ver cómo *quienes creen que a los buenos sólo se les otorga el premio de la victoria en la vida, después de haber vivido*, prestan atención a la virtud; y entre estas esperanzas figura también la de ver cómo *sufren el castigo merecido* aquellos *a quienes la riqueza y el poder tornan soberbios* y *se burlan, en su quimera, de los mejores. Además,* ninguno de los que se afanan por la verdad y la contemplación de lo que existe ha podido encontrar verdadera satisfacción en ello... Y así, yo considero la muerte como un bien grande y perfecto, puesto que el alma sólo vivirá allí su verdadera vida, mientras que [aquí] no vive realmente, sino que se halla como en un sueño." P. 1105.

Por tanto, estas buenas y juiciosas maneras esperan la recompensa de la vida después de ésta, pero es muy inconsecuente, en este caso, el volver a esperar como recompensa la vida, ya que para ellos la recompensa de la vida es algo cualitativamente distinto de ésta. Y esta diferencia cualitativa se envuelve una vez más en una ficción, la vida no se supera para elevarse a una esfera más alta, sino que es desplazada a otro sitio. Aparentan, por tanto, despreciar la vida, pero no aspiran a nada mejor y no hacen más que envolver su esperanza bajo el manto de una exigencia.

Desprecian la vida, pero su existencia atomística es lo bueno en ella, y la eternidad de su atomística, que es lo bueno, es lo que apetecen. Si consideraban la vida como una sombra, como algo malo, ¿de dónde les viene la conciencia de ser buenos? Simplemente del saber de sí mismos como el ser atomístico; y Plutarco llega hasta el punto de mostrarlos casi contentos con esta conciencia, de decir que —puesto que lo empírico individual sólo existe en cuanto los otros lo ven— estas buenas gentes

se alegran de que, después de morir, aquellos a quienes hasta entonces despreciaban, sean vistos y reconocidos por ellos como buenos y deban ser castigados por no serlo. ¡Vaya exigencia! Deben reconocer en vida a los malos como buenos, cuando no reconocen como buenas las potencias generales de la vida. ¿Acaso no es esto el orgullo del átomo, llevado a su más alta expresión? ¿No es esto decir en palabras secas cuán arrogante y vano es lo eterno y cómo así se hace eterno el seco ser para sí despojado de todo contenido? Y de nada sirve querer ocultar esto bajo palabras y decir que nadie puede aplacar aquí su sed de saber.

Esta exigencia solo expresa una cosa, a saber: que lo general, bajo la forma de lo singular, debe existir en cuanto conciencia, y esta exigencia cumple eternamente lo general. Pero, en cuanto que a su vez se exige que exista en este empírico y excluyente ser para sí, ello sólo quiere decir que no se trata de lo general, sino que se trata del átomo.

Vemos, pues, cómo Plutarco, en su polémica contra Epicuro, se echa, paso a paso, en brazos de éste; con la diferencia de que Epicuro desarrolla de un modo sencillo, abstracto, verdadero y escueto las consecuencias de su doctrina y sabe lo que dice, mientras que Plutarco dice siempre otra cosa que lo que se propone decir y, en el fondo, entiende también otra cosa que lo que dice.

Es, en términos generales, la diferencia que hay entre la conciencia filosófica y la conciencia vulgar.

[III.] "2. Plutarco. Colotes, edición de Xylandro"

"Colotes, a quien solía llamar Epicuro su querido y pequeño Colotes, mi Saturnino, ha publicado un libro titulado "Demostraciones de que no es posible vivir con arreglo a los principios de los otros filósofos." Plutarco, *Advers. col.*, página 1107.

Si en el diálogo anterior Plutarco trata de demostrar a Epicuro *quod non beate vivi possit* [h] con arreglo a su filosofía, ahora trata de justificar los dogmas de los demás filósofos contra este reproche que les hacen los epicúreos. Hemos de ver si esta tarea aparece mejor resuelta en él que las anteriores, cuya polémica puede llamarse, propiamente, un panegírico de Epicuro. Este diálogo es importante en cuanto a las relaciones entre Epicuro y los otros filósofos. Es un buen chiste de Colotes el que haga que Sócrates coma heno en vez de pan y le pregunte por qué introduce la comida en la boca, y no en el oído. Sócrates saca aquí, empequeñeciéndose, una consecuencia necesaria de su posición histórica.

"[...] Leontes... afirma [...] que *Demócrito es honrado por Epicuro*, porque profesó *antes* la verdadera *doctrina*... porque descubrió primero *los principios de la naturaleza*". Plutarco, *Advers.* col., p. 1108.

[h] Que no se puede vivir feliz.

"Quien, por tanto, afirme que la muchedumbre se equivoca al sostener que lo caliente es caliente o lo frío, frío [se engaña a sí misma] cuando no cree que de lo que afirma se deduce que nada es más que como es." Plutarco, *Advers. col.*, página 1110.

Plutarco siente en todas partes un escozor, allí donde se manifiesta la consecuencia filosófica de Epicuro. El filisteo, cuando uno discute que lo frío no es frío y lo caliente no es caliente, opina según la cantidad de su sensorio y él mismo se equivoca cuando no afirma que no es, a su vez, ni lo uno ni lo otro. El hombre no ve que, con ello, no hace más que desplazar la diferencia simplemente de la cosa a la conciencia. Y si queremos resolver en sí misma esta dialéctica de la certeza sensorial, tenemos que decir que la cualidad se halla en la conexión, en la relación del saber sensorial con respecto a lo sensible y, por tanto, como esta relación es directamente distinta, de un modo directamente inmediato. De este modo, el error no se halla ni en la cosa ni en el saber de ella, sino que el todo de la certeza sensible se considera como este proceso vacilante. Quien no disponga del poder dialéctico de negar totalmente esta esfera, quien se empeñe en mantenerla por sí misma en pie, tiene que contentarse con la verdad tal y como ésta se encuentra dentro de ella, Plutarco es con respecto a esto, demasiado impotente y, con respecto a lo otro, un señor demasiado honorable y listo.

"Así, podría decirse de toda cualidad, en efecto, que no es más que no es, pues para quien se ve afectado por ella es, y para quien no se halla afectado, no es". Plutarco, *Advers. col.*, p. 1110.

Por tanto, dice Plutarco, podría decirse de toda cualidad tanto que ya no es y que no es, pues esto se altera según que uno se vea afectado. Sin embargo, su pregunta indica ya que no comprende la cosa. Habla de un ser o no ser fijo, como predicado. Pero el ser de lo sensorial no se halla en ser un predicado tal, un ser o no ser fijo. Cuando yo separo esto, separo precisamente lo que no se halla separado en la sensoriedad. El pensamiento usual tiene siempre dispuestos predicados que los separan del sujeto. Todos los filósofos coinciden en que no hacen sujetos de los predicados mismos.

[Citas de Plutarco, *Adversus coloten* [a) *Epicuro y Demócrito*], pp. 1110 y 1111; [b) *Epicuro y Empédocles*], pp. 1111-1113; [c) *Epicuro y Parménides*], pp. 1113 y 1114.]

[d) *Epicuro y Platón*]

Como una prueba del sentido afilosófico de Plutarco puede servir, por ejemplo, el siguiente pasaje sobre Aristóteles:

"Ahora bien, como las *ideas* que él (es decir, Colotes) reprocha a Platón son atacadas en todas partes por Aristóteles, quien aduce contra ellas todas las ob-

jeciones posibles, en los escritos éticos y en las obras sobre Física, en los diálogos populares, *opinaban algunos* que hacía *más por prueba polémica* que *llevado del amor a la verdad,* con la *intención a base de estos principios,* de rebajar el propósito de la filosofía platónica." Plutarco, *Advers. col.*, p. 1115.

"[. . .] Pero él [es decir, Colotes], a quien no se le sustraía tampoco ni una pizca de sabiduría, consideraba como la una y la misma la tesis de que el hombre no existe y de que el hombre no es; pero a Platón le parecía extraordinariamente importante *el distinguir el no ser del no existir, ya que en lo uno se revelaba solamente la superación de todo ser* y en lo otro *la diversidad de lo que participa* y del participante, que los posteriores convierten solamente en la distinción entre Dios y el modo, y *no iban más allá,* ya que tropezaban con una mayor dificultad lógica".

(Un nuevo pasaje en el que podemos reconocer la inmanente y autocomplaciente necedad del beato Plutarco).

"Pero aquello de que algo participa se halla con respecto a lo en que participa en la misma relación de causa a materia, protoimagen a copia y energía a efecto". Plutarco, *Advers. col.*, p. 1115.

Cuando Plutarco dice acerca del maestro de ideas Platón:

"[. . .] *no supera lo sensible, sino que afirma el ser de lo pensado*", p. 1116,

el necio ecléctico no ve que es precisamente esto lo que hay que reprocharle a Platón. Este no supera lo sensible, sino que afirma el ser de lo pensado. El ser sensible no llega, así, al pensamiento y lo pensado cae también en un ser, dos reinos que existen el uno al lado del otro. Podemos ver aquí qué resonancia tan fácil encuentra el pedantismo platónico en el hombre común, y a Plutarco podemos equipararlo al hombre común, en lo tocante a sus ideas filosóficas.

Si comprendemos lo que Platón, original y necesariamente, en cierta fase de la cultura filosófica general, considera como excelente esto es, en un individuo situado al borde del mundo antiguo, la vacía reminiscencia de la embriaguez de un muerto, una lámpara de los tiempos antediluvianos, la repulsión de un hombre viejo que recae en los años de la infancia.

No cabe criticar mejor a Platón de cómo lo elogia Plutarco:

"No supera él mismo los efectos que en nosotros produce y que son visibles en nosotros, sino que muestra a quienes le siguen que hay todavía algo más, más firme y más constante"

(todas ellas representaciones carentes de concepto, abstraídas de lo sensorial)

"lo que es en esencia, porque *no* nace *ni* perece *ni* se halla sujeto a influjo alguno"

(nótese, no-ni-ni, tres determinaciones negativas),

"y enseña destacando la distinción más claramente en palabras"

(justo, porque la diferencia es puramente nominal)

"llamar a lo uno el ser y a lo otro el devenir." p. 1116.

"Esto ha sucedido también entre los nuevos [filósofos]. Pues a muchas e importantes cosas le niegan la calificación de lo que es, al vacío, al tiempo, al espacio y en general al género de las cosas designables, entre las que están todas las reales, pues éstas, nos dice, no son ciertamente el ser, pero son algo, y se valen de ellas constantemente en la vida y en la filosofía como magnitudes que están y existen". Plutarco, *Advers. col.*, p. 1116.

Y ahora, Plutarco se dirige a Colotes y pregunta si no establecen ellas mismas la diferencia entre el ser fijo y el ser perecedero, etc.

Plutarco, entonces, adopta un tono de picardía y dice lo siguiente:

"[...] pero más sabio que Platón es Epicuro, por cuanto que éste reconoce a todo y del mismo modo un ser... Cree que lo perecedero tiene el mismo ser que lo eterno... y que naturalezas que no salen nunca de su ser son lo mismo que las que permanencen en él: se hallan expuestas a las influencias y los cambios, como las que nunca se alteran. Pero si Platón, aquí, se equivoca muy especialmente, debía, por confusión de conceptos, llegar a conclusiones que hablen mejor griego..." Plutarco, *Advers. col.*, p. 1116.

Es divertido escuchar esta solemne honradez o que cree serlo. Él mismo, es decir, Plutarco, reduce la diferencia platónica del ser a dos nombres y, sin embargo, de otro lado, deben faltar a la razón los epicúreos cuando adjudican a ambos lados un ser fijo (distinguiendo, sin embargo, muy bien el ἄφθαρτον [i] y el ἀγέννητον [j] de lo que es por agregación); ¿acaso no hace esto también Platón cuando pone el εἶναι [k] firmemente de un lado y el γενέσθαι [l] de otro?

[i] Indestructible, imperecedero. [j] Increado, sin comienzo. [k] Ser. [l] Devenir.

LA FILOSOFÍA EPICÚREA

Cuaderno IV

III. *Plutarchus.* 2. *Colotes*

IV. *Lucretius. De rerum natura* (*libri tres,* 1, 2, 3.)[a]

III. "Plutarco. 2. Colotes"

[Citas de Plutarco, *Adversus Coloten* [e) *Epicuro y Sócrates*], pp. 1117 y 1118.]

[f) *Epicuro y Estilpon*]

"[...] él (es decir, Colotes) dice que la vida es *hecha imposible por él cuando dice que de lo uno no se puede predicar algo.* Pues, *¿cómo podríamos vivir si no pudiésemos decir que el hombre es bueno,* etc., sino solamente *que el hombre es el hombre... que lo bueno es lo bueno*", etc. Plutarco, *Advers. col.*, página 1119.

Mientras que de Colotes debemos realmente confesar que sabe percibir lo flaco del adversario, Plutarco se ve hasta tal punto privado de las cornucopias filosóficas, que ni siquiera sabe de qué se trata, sino si la tesis de la identidad abstracta es expresada y censurada como muerte de toda vida, oponiendo esta réplica trazada con un pincel y digna del más necio maestro de escuela.

[Citas de Plutarco, *Advers. col.*, pp. 1119 y 1120; [g) *Epicuro y los Cirenaicos*], pp. 1120 y 1121.]

[h) *Epicuro y los académicos* (*Arcesilao*)]

Lo que Plutarco dice acerca de esto se limita a que los académicos admiten 3 movimientos, φανταστικόν, ὁρμητικόν[b] συγκαταθετικόν[c] [p. 1122], en el último de los cuales se contiene el error; por donde no perdura lo práctico y teóricamente sensorial, sino la opinión.
A los epicúreos trata de probarles que dudan de muchas cosas evidentes.

IV. "Lucrecio, De rerum natura"
Edición de Eichstädt, 1801, vol. 1.

[Citas de Lucrecio, *De rer. nat.*, lib. I, versos 63-80; 151; 160 y 161;

a Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas* (tres libros). b Representativo, motor. c *Coincidente.*

268 y 269; 329; 330 y 331; 333-346; 383 y 384; 420 y 421; 460-464; 480-483; 504-510; 541; 600-604; 685-690; 764-767; 773-781; 783-793; 814-816; 820-822; 847-856; 872 y 873; 874-895; 906-913; 957-963; 983-996; 1008-1012; 1034-1040.]

[*Plutarco y Lucrecio*]

Así como en la primavera la naturaleza se tiende desnuda, mostrando todos sus encantos, como segura de su victoria, mientras que en invierno esconde sus vergüenzas y desnudeces bajo el manto de la nieve y el hielo, así Lucrecio, dueño y señor poético del mundo, fresco, lozano, intrépido, se distingue del pacato Plutarco, quien envuelve su pequeño yo bajo la nieve y el hielo de la moral. Cuando vemos a un individuo medroso y encogido, que se arropa tembloroso, involuntariamente nos sentimos también nosotros temerosos y acobardados. En cambio, ante el espectáculo de un acróbata que, vestido de vivos colores, salta en el aire, nos olvidamos de nosotros mismos, parece que quisiéramos salirnos de nuestra propia piel y respiramos más hondo, como dotados de una fuerza superior. ¿Quién se siente más libre, más animado por el estímulo moral: el que sale de la escuelita de Plutarco, cavilando en torno a la injusticia de que los buenos pierden con la muerte los frutos de su vida, o quien ve colmada la eternidad, escuchando la voz intrépida y tonante del poema de Lucrecio?:

.... acri
percussit thyrso laudis spes magna meum cor,
et simul incussit suavem mi in pectus amorem
Musarum: quo nunc instinctus, mente vigenti
avia Pieridum peragro loca, nullius ante
trita solo: juvat integros accedere funteis,
atque haurire: juvatque novos decerpere flores,
insignemque meo capiti petere inde coronam,
unde prius nulli velarint tempora Musae.
primum, quod magneis doceo de rebus, et arteis
religionum [animos] nodeis exsolvere pergo;
deinde, quod oscura de re tam lucida pango
carmina, musaeo contingens cuncta lepore.[d]

(I, V. 921 *ss.*)

A quien no le agrade más construir por sus propios medios el universo todo, ser el creador del mundo, que revolverse constantemente den-

[d] Con un golpe de tirso, ha despertado mi corazón una gran ansia de gloria, infundiendo en mi pecho el dulce amor de las musas y, llevado del entusiasmo, recorro sobre la cima de las Piérides, lugares que hasta ahora ningún mortal ha pisado: me deleita beber de las fuentes manantías, arrancar flores por nadie conocidas y trenzar con ellas para mi cabeza una corona que aún no ha ceñido la frente de ningún poeta. Soy el primero en enseñar grandes lecciones, pues me afano en arrancar el espíritu del hombre de las cadenas de la religión y compongo sobre un tema oscuro resplandecientes versos que lo adornan con las gracias de la poesía.

tro de su propia piel, es que su espíritu ha sido fulminado por el anatema y por el veto adverso; es que ha sido arrojado del templo y le han sido vedados los goces eternos del espíritu, para verse condenado a cantar canciones de cuna sobre su propia beatitud privada y a soñar por las noches consigo mismo.

Beatitudo non [est] *virtutis praemium, sed ipsa virtus* [e] [42]

Hemos de ver cómo Lucrecio tiene una comprensión infinitamente más filosófica de Epicuro que Plutarco. Pues el primer fundamento de la investigación filosófica es un espíritu libre y audaz.

Hay que reconocer ante todo la certera crítica de los filósofos de la naturaleza anteriores, desde el punto de vista epicúreo. Tanto más cuanto que en ella se pone magistralmente de relieve lo que hay de específico en la doctrina de Epicuro.

Nos fijaremos aquí, especialmente, en lo que Epicuro enseña acerca de Empédocles y Anaxágoras, puesto que esto podría también decirse aún con mayor razón de los demás.

1. Ningún elemento *determinado* debe considerarse como la sustancia, pues si en ella se halla todo y todo nace de ella, ¿quién nos da derecho a no ver más bien en este proceso de intercambio la totalidad de las otras cosas como sus principios, ya que ellas mismas no son sino un modo limitado y determinado de la existencia junto a los demás, que el mismo proceso de esta existencia se encarga de destacar? Y a la inversa. (*De rer. nat.*, V. 764-767.)

2. Si se consideran como la sustancia diversos elementos determinados, en éstos se manifiesta, de una parte, su unilateralidad natural, en cuanto que entran en conflicto los unos con los otros para hacer valer su determinabilidad, disolviéndose así en la contradicción, y, de otra parte, caen en un proceso natural mecánico o de otra clase, y revelan su capacidad formativa como limitada a su singularidad.

Y si a los filósofos jónicos de la naturaleza podemos disculparlos históricamente por el hecho de que para ellos el fuego, el agua, etc., no eran este algo sensorial, sino algo general, Lucrecio tiene, como adversario, perfecto derecho a echarles esto en cara. Si tomamos como las sustancias fundamentales elementos que se manifiestan a la luz sensorial del día, éstos tendrán su criterio en la percepción sensible y en las formas sensibles de su existencia. Y cuando se afirma que poseen otra determinación por cuanto son los principios de lo que es, es que tienen también una determinación externa, en la que son principios y que, como algo interior, permanece oculta a su singularidad sensible; es decir, solo son en cuanto este elemento determinado, y no precisamente en lo que los distingue de los otros, como fuego, agua, etc. (V. 773 *ss.*)

3. Pero, en tercer lugar, esto no contradice a la concepción de ver determinados elementos particulares como principios, viendo su existencia limitada junto a los otros, de entre cuyo número se destacan arbitraria-

[1] No es bienaventuranza el premio a la virtud, sino la virtud misma.

mente y de los que no los separa otra diferencia que la determinabilidad del número, pero que parecen en cuanto determinados, determinados en principio por los otros mediante la pluralidad y la infinitud; no sólo su comportamiento mutuo, en su particularidad, que manifiesta tanto la exclusión, como una capacidad de formación encerrada dentro de límites naturales, como el proceso mismo a través del cual se dice que hacen brotar el mundo, todo lo cual acusa en ellos su finitud y mutabilidad. Al ser, en su particularidad natural, elementos circunscritos, su creación solo puede tener un carácter particular, es decir, su propio ser transformado, que presenta asimismo la forma de lo particular y, concretamente, de la particularidad natural; es decir, que su creación es su proceso natural de transformación. Así, estos filósofos de la naturaleza hacen que el fuego se transforme en el aire, y así nace la lluvia, que cae, y así también la tierra. Lo que aquí se manifiesta es, por tanto, su propia mutabilidad, y no su permanencia, no su ser sustancial, que podría hacerlos valer como principios; pues su creación es más bien la muerte de su existencia particular, y lo que brota se halla, de este modo, más bien en su no permanecer. (V. 783 *ss.*)

La mutua necesidad de los elementos y cosas naturales con respecto a su permanencia reside, sencillamente, en que sus condiciones se hallan, como potencias propias, tanto fuera de ellos como en ellos mismos.

4. Lucrecio pasa ahora a las homeomerías de Anaxágoras. Y les reprocha el que

> "*imbecilla nimis primordia* [...] *sunt*" [f] [V. 847-848]

ya que, teniendo las homeomerías la misma cualidad, la misma sustancia que aquello de lo que son homeomerías, necesariamente debemos atribuirles el mismo carácter perecedero que salta a nuestros ojos en sus expresiones concretas. Si la madera lleva en sí fuego y humo, es que esto se halla mezclado *ex alienigencis* [g] [V. 873]. Si todo cuerpo estuviese formado por simientes sensibles, tendría que demostrar, al ser descompuesto, que éstas se contienen en él.

Podría parecer extraño que una filosofía como la epicúrea, que parte de la esfera de lo sensible y ensalza esto, por lo menos en el conocimiento, como criterio supremo, presente como principio algo tan abstracto, una *so caeca potestas* [h] como es el átomo. Véase acerca de esto Libro I, pp. 773 *ss.*, y 783 *ss.*, donde se pone de manifiesto que el principio tiene que ser una permanencia independiente, sin ninguna cualidad sensible, física. La sustancia es

> "*...eadem coelum, mare, terras, flumina, solem constituunt*", [i] *etc.*
>
> [V. 820 *ss.*]

Su atributo es lo general.

[f] Son... rudimentos demasiado endebles. [g] De lo heterogéneo. [h] Poder tan ciego.
[i] Lo mismo que forman el cielo, el mar, las tierras, los ríos, el sol, etcétera.

Una observación importante acerca de las relaciones entre ***el átomo y el vacío.*** Sobre esta ***duplex natura*** dice Lucrecio:

"Esse utramque sibi per se, puramque, necesse est." [j]

[V. 504 *ss.*]

Además, uno y otro se excluye mutuamente:

"Nam quacumque vacat spatium...
corpus ea non est",[k] *etc.*

l. c.

Cada uno de ellos es el principio de sí mismo; por tanto, ni el átomo ni el vacío son principios, sino su fundamento, lo que cada uno de ellos expresa como naturaleza propia e independiente. Y este eslabón central acabará en el trono, al final de la filosofía epicúrea.

Sobre el vacío como principio de movimiento, véase Libro I, v. 363 *ss.*, y concretamente, como princípo de inmanente, véase v. 383 *ss.*, τὸ κενὸν καὶ τὸ ἄτομον,[l] la contraposición objetivada de pensamiento y ser.

Lucretii Cari de rerum natura [m]

Libro II

"Pero nada hay más dulce que guardar los serenos templos levantados sobre las firmes alturas por las doctrinas de los sabios.

[V. 7 *s.*]

"¡Oh, cuán pobre es la mente del hombre, cuán ciego su deseo!
¡En qué sombría noche y en qué graves peligros
zozobra esta vida, cualquiera que ella sea!"

[V. 14 *ss.*]

"...como niños que tiemblan en medio de la noche ascura
y tienen miedo a todo, así nosotros nos empavorecemos a la luz del día,
....
Estos terrores de la mente y las agobiantes sombras del espíritu
no los ahuyenta la luz del sol ni la claridad luminosa del día,
sino solamente la contempación racional de la naturaleza."

[V. 54 *ss.*]

"...puesto que todos ellos flotan en el vacío,
todo elemento primigenio tiene que moverse por su propio peso
o empujado por los otros..."

[V. 82 *ss.*]

[j] Que cada uno de ellos exista por sí mismo, puro y sin mezcla. [k] Pues por doquier se extiende el espacio que llamamos vacío, no hay materia. [l] El vacío y el átomo. [m] Lucrecio Caro, *De la naturaleza de las cosas.*

"...recuerda que en todo el universo
no existe infierno alguno, *que jamás los elementos primigenios*
encuentran reposo en el espacio que se extiende infinito,
como lo he demostrado abundantemente,
y con la mayor minuciosidad..."

[V. 89 *ss.*]

"...en las profundidades del vacío
jamás hay paz ni descanso para nuestros elementos primarios,
sino que se mueven, agitados por el constante y diverso movimiento" [etc.]

[V. 94 ss.]

[*La guerra de los átomos*]

Las combinaciones a base de los átomos, su repulsión y atracción, son estrepitosas. Una lucha ruidosa, una tensión hostil es el taller y la forja del universo. El mundo está desgarrado en su interior, en cuya entraña más íntima marchan las cosas tumultuariamente.

Hasta el rayo de sol que cae sobre la sombra es una imagen de esta eterna guerra.

"Muchos elementos diminutos ...
...verás, flotando en los rayos luminosos,
...luchando y chocando como en eterna guerra,
agrupados en falanges, sin pausa alguna,
uniéndose y volviendo a separarse, en su batallar.
Podrás darte cuenta, así, de cómo todo sucede,
cuando los elementos de las cosas se mueven en el eterno vacío."

[V. 115 *ss.*]

Se ve cómo la fuerza ciega e inquietante del destino trasciende a la arbitrariedad de la persona, del individuo, y rompe las formas y sustancias.

"Tanto más necesario es observar certeramente
cómo, en el rayo del sol, se agitan tumultuosos los corpúsculos,
ya que ello demuestra que *tampoco en la materia*
hay *un ciego y oculto juego de fuerzas,*
pues te darás cuenta de que muchos cuerpos cambian de dirección,
hacia atrás o adelante, bajo un choque imperceptible."

[V. 124 *ss.*]

"Pues los elementos de las cosas se mueven primero por sí mismos,
y luego vienen los cuerpos compuestos más pequeños,
los más cercanos a aquéllos por su propia fuerza
y luego, impulsados por los choques imperceptibles de éstos,
transmitiendo a su vez sus choques a los más grandes.
Así parte de los átomos el movimiento, hasta llegar
lentamente a nuestros sentidos, y, por fin vemos que también se mueve

lo que nuestros ojos pueden ver bajo la luz del sol,
sin que podamos percibir claramente los choques que engendran movimiento."

[V. 132 *ss.*]

"...pero los elementos simples más sólidos y densos
cruzan el vacío inmaterial sin que nada los detenga
y, junto con las partículas unidas a ellos, tienen
que seguir la dirección trazada hacia una única meta,
lo que no es ningún milagro, venciendo a todos en premura
y moviéndose incluso más raudo que los rayos del sol."

[V. 177 *ss.*]

"...aunque yo ignorase la naturaleza de los cuerpos primeros,
osaría afirmar, basado en mi conocimiento del cielo
y en muchas otras razones, que jamás ni en parte alguna
existe un universo de creación divina, creado para nosotros,
sino la naturaleza del mundo..."

[V. 177 *ss.*]

...no hay nada que pueda, por su propia fuerza,
subir y elevarse hasta lo alto."

[V. 185 *s.*]

[*El Clinamen*] [n]

La *declinatio atomorum a via recta* [o] es una de las consecuencias más profundas, que tiene su fundamento en el más íntimo proceso de la filosofía epicúrea. Cicerón se ríe de esto, porque la filosofía queda tan lejos de él como el presidente de los Estados libres de Norteamérica.

La línea recta, la dirección simple, es la abolición del inmediato ser para sí, del punto; es, por tanto, el punto abolido. La línea recta es el ser otro del punto. El átomo, el puntual ser para sí absoluto e inmediato, que excluye de sí el ser otro, excluye, por tanto, la dirección simple, la línea recta, se desvía de ella. Pone de manifiesto que su naturaleza no es lo especial, sino el ser para sí. La ley a que se ajusta es otra que la de la especialidad.

La línea recta no es solo el ser abolido del punto; es también su existencia. El átomo es indiferente a la anchura de la existencia, no se desdobla en diferencias que son, pero no es tampoco el mero ser, lo inmediato, que no envidia, por decirlo así, a su ser, sino que se halla precisamente en la diferencia de la existencia, se encierra en sí contra ello; es decir, expresándolo sensorialmente, se desvía de la línea recta.

Así como el átomo se desvía del supuesto de que parte, se sustrae a su naturaleza cualitativa, demostrando con ello que este sustraerse, este escerrarse en sí mismo, sin premisa y sin contenido, es para sí mismo y que en ello se manifiesta su verdadera cualidad, así se sustrae toda la filosofía epicúrea a sus propias premisas; así, por ejemplo, el placer es simplemente el rehuir el dolor y, por tanto, el estado en que el átomo se manifiesta como algo diferenciado, existente, al que son inherentes

[n] Decliación. [o] Desviación de los átomos de la línea recta.

un no ser y sus premisas. Pero lo que el dolor es, etc., lo que son estas premisas de que el átomo se desvía, lo que son para el individuo, es su finitud, y en ello el átomo es fortuito. Encontramos, ciertamente, que esta premisa, en sí, es para el átomo, pues no se desviaría de la línea recta, si no fuera para él. Pero esto va implícito en la posición misma de la filosofía epicúrea; ésta busca lo privado de toda premisa en el mundo de la premisa sustancial o, para expresarlo lógicamente: en cuanto que para ella el ser para sí es el principio exclusivo, inmediato, se enfrenta inmediatamente a la existencia, no la ha superado lógicamente.

El determinismo se esquiva al elevar a ley el azar, la necesidad, la arbitrariedad: el dios esquiva al mundo, éste no es para él y, por tanto, es dios.

Podemos decir, por tanto, que la *declinatio atomi a recta via* es la ley, el pulso, la cualidad específica del átomo; por eso la doctrina de Demócrito es una filosofía totalmente distinta, y no una filosofía de la época, como la epicúrea.

Quod nisi declinare solerent, omnia deorsum
[...] caderent per inane profundum:
nec foret offensus natus, nec plaga creata
principieis: ita nihil umquam natura creasset.[p]

[II, V. 221 *ss.*]

Por cuanto que el mundo ha sido creado y el átomo se relaciona consigo mismo, es decir, con otro átomo, su movimiento no es, pues, el que supone un ser otro, el de la línea recta, sin que se desvíe de ella, y se refiere a sí mismo. Representado como algo sensible, el átomo sólo puede referirse al átomo, por cuanto que cada uno de ellos se desvía de la línea recta.

"Por eso, lo repito, es necesario que los cuerpos se inclinen
algo hacia uno de los lados, pero solamente un poco, para que no se diga
que su movimiento es oblicuo, pues esto sería contrario a la verdad."

[V. 243 *ss.*]

"Por último, si todos los movimientos están encadenados
y unos eslabones se enlazan inevitablemente a otros
y los elementos, por su declinación, no provocan
un movimiento que rompa los nexos de la necesidad
e impida que se interrumpa la cadena infinita de las causas,
¿de dónde proviene entonces el libre arbitrio
concedido en la tierra a los seres vivientes?
¿de dónde, me pregunto, la voluntad que escapa al destino
y nos permite seguir los caminos que queremos?"

[V. 251 *ss.*]

[p] Porque, si no declinaran, todos... caerían a través del vacío inmenso, no podrían producirse encuentros, choques, y la naturaleza no podría crear nada.

"Es ese algo decisivo cuya voluntad mueve la masa
de la materia en nuestro cuerpo y nuestros miembros."

[V. 281 *ss.*]

La *declinatio a recta via* es el *arbitrium*,[q] la sustancia específica, la verdadera cualidad del átomo.

"También, por eso, debes reconocer a los átomos
que existe en ellos otra razón de movimiento, además de los impulsos
y del peso, causa de que proviene el poder innato de la voluntad,
ya que sabemos que de la nada no puede nacer nada.
En efecto, el peso impide que todo se mueva por medio de los choques
como por un impulso externo. Y si nuestro espíritu
no lleva en sí una fuerza interior que lo impulse en sus actos,
tiene que escapar para ello a esta tiranía y no verse reducido a la pasividad:
tal es el resultado de una ligera desviación de los átomos,
que no es posible determinar en cuanto al lugar ni en cuanto al tiempo."

[V. 284 *ss.*]

Esta *declinatio*, este *clinamen*, no es ni *regione loci certa* ni *tempore certo*;[r] no es una cualidad sensible, sino que es el alma del átomo.

En el vacío, desaparece la diferencia de peso, que no es una condición externa del movimiento, sino el mismo movimiento inmanente, absoluto, y que es para sí.

"Pero el vacío no puede nunca, ni en parte alguna,
dejar de ceder al vacío, como lo exige su naturaleza;
por eso todos los átomos, a través del vacío inerte,
tienen que verse arrastrados por igual velocidad,
a pesar de que sus pasos sean desiguales."

[V. 235 *ss.*]

Lucrecio pone esto de manifiesto en contra del movimiento limitado por condiciones sensibles:

"Aquello que caiga en el agua o en el aire
tiene que acelerar su caída en proporción a su peso,
ya que los elementos del agua y los del aire sutil
no pueden oponer la misma resistencia a todos los cuerpos,
sino que ceden antes a la presión de los más pesados."

[V. 230 *ss.*]

"Puedes ahora ver cómo, aunque muchos, por influencias de fuera,
se vean obligados a moverse en contra de su voluntad

[q] Voluntad. [r] Cierta ni en el espacio ni en el tiempo.

y a caer sin apoyo, hay siempre dentro de su pecho
algo capaz de luchar y resistir a tales influencias."

[V. 277 *ss.*]

Véanse los versos citados más arriba.

Esta *potestas*, este *declinare* es la obstinación, la tozudez del átomo, el *quiddam in pectore* [s] de éste; no indica sus relaciones con el mundo en cuanto relaciones entre un mundo mecánico y un individuo suelto desgarrados entre sí.

Así como Zeus creció entre las atronadoras danzas guerreras de los Kuretes, así aquí el mundo crece bajo los sonoros embates combativos de los átomos.

Lucrecio es el poeta épico auténticamente romano, pues canta la sustancia del espíritu romano; en vez de las figuras de Homero, alegres, vigorosas y totales, tenemos aquí ante nosotros héroes armados, firmes e impenetrables, carentes de todas las otras cualidades: la guerra *omnium contra omnes*,[t] la forma rígida del ser para sí, una naturaleza desdeificada y un dios desmundanizado.

[*Las cualidades externas del átomo*]

Pasemos ahora a la determinación de las diversas cualidades del átomo; su cualidad específica interna inmanente, que es más bien su sustancia, ya la hemos visto. Estas determinaciones son, en Lucrecio, muy tenues, y es ésta, en general, una de las partes más arbitrarias y, por tanto, más difíciles de toda la filosofía epicúrea.

1. Movimiento de los átomos

"Jamás la masa de la materia primigenia fue más condensada
ni más dispersa de lo que hoy la vemos.
. . . .
No existe fuerza capaz de cambiar el conjunto de las cosas."

[V. 294 *ss.*] [y 303]

"Nada, a este propósito, tiene de asombroso
que, a pesar del movimiento incesante de los átomos,
el universo nos parezca inmóvil, en total reposo.
. . . .
Pues estos elementos escapan con mucho al alcance
de nuestros sentidos. Siendo indivisibles por sí mismos,
por fuerza tienen que ocultarnos su movilidad.
Tanto más cuanto que incluso los objetos que podemos ver
nos impiden percibir sus movimientos, por virtud de la distancia."

[V. 308 *ss.*]

[s] Algo en el pecho. [t] De todos contra todos.

2. Figura

"Escucha ahora de mí cómo los elementos primordiales de las cosas
se presentan bajo las más diversas formas y múltiples figuras,
pero no como si una misma forma sólo agrupara un pequeño número de ellas.
. . . .
. . . . *La masa de los elementos primigenios*
es tan grande, que nos parece innumerable e infinita,
pues *no todos los átomos,* como ya he dicho, *presentan los mismos rasgos*
ni revisten todos idéntica forma."

[V. 333 *ss.*]

"Las figuras de los elementos primigenios tienen, pues, que diferir mucho
para poder producir así una variedad de sensaciones."

[V. 442 *ss.*]

"...los elementos primigenios de las cosas
solo pueden variar de figura en número limitado,
pues, de otro modo, *tendríamos que encontrar también ciertos átomos*
capaces de adoptar una magnitud infinita.
La pequeñez de su materia, que es para todos los átomos la misma,
impide que puedan revestir figuras muy diferentes
las unas de las otras. Imagínatelas divididas en partes muy pequeñas,
digamos tres o poco más, unidas todas ellas en un átomo;
pues bien, pon estas partes de un mismo átomo arriba o abajo
muévelas de derecha a izquierda, trata de agotar todas las combinaciones
susceptibles de modificar el aspecto total. Para encontrar nuevas figuras,
tendrías que añadir nuevas partes, y otras combinaciones
exigirían siempre nuevas partes, si buscas variedad infinita.
Para multiplicar las formas, deberás aumentar el volumen.
Por eso no es posible admitir una diversidad infinita de formas
en los átomos. Ello equivaldría a atribuir a algunos proporciones mostruosas,
lo que ya he demostrado que no puede concebirse."

[V. 479 *ss.*]

Este *dogma epicúreo de que la varietas figurarum* [u] *no es infinita,* pero los *corpuscula ejusdem infinita sind, e quorum perpetuo concursu mundus perfectus est resque gignuntur* [v] es la consideración más importante y más inmanente de la posición que los átomos mantienen con respecto a sus cualidades y hacia sí mismos como principios del universo.

"Pues no dejarían de sucederse unas bellezas más grandes que las otras."

[V. 507]

"Y también, naturalmente, podría acaecer que las cosas empeorasen
o bien que mejorasen hasta el infinito,
como ya hemos señalado más arriba." [etc.]

[V. 508 *ss.*]

[u] Variedad de formas. [v] Corpúsculos de ellos son infinitos y de cuyo conjunto perfecto sale un mundo perfecto.

"Mas, como eso no sucede, porque todo tiene límites
en uno y otro sentido, tienes que reconocer que tampoco en la materia
primigenia pueden ser las formas infinitas."

[V. 512 ss.]

"Y a esto que acabo de exponer añadiré otra verdad
que depende de ella, y es que los primeros elementos de las cosas
iguales es forma infinita, ya que siendo *finita*
la diversidad de formas, tiene que ser *limitado* el número
de los iguales, pues de otro modo *la materia primigenia sería limitada*
en su totalidad, lo que ya sabemos que resulta imposible."

[V. 522 ss.]

La distancia, a diferencia entre los átomos es finita; si no se la aceptara como tal, los átomos aparecerían relacionados entre sí por una mediación, entrañarían en sí una variedad ideal. La infinitud de los átomos como repulsión, con comportamiento negativo hacia sí mismos, engendra otros parecidos en número infinito, *quae similis sint, infinitas,*[x] y su infinitud nada tiene que ver con su diferencia cualitativa. Si se acepta la infinitud de la diversidad de formas de los átomos, tendremos que cada átomo contendrá dentro de sí el otro abolido, y así habrá átomos que representarán toda la infinitud del universo, como las mónadas de Leibniz.

"Es evidente, pues, que átomos ilimitados de cada especie
proveen a todas las necesidades."

[V. 568 ss.]

"Así es como luchan, sin poder ser vencidos,
Envueltos en una guerra sin fin, los principios de las cosas,
Tan pronto aquí, tan pronto allí, triunfan las fuerzas vitales;
Después de lo cual, también ellas, a su vez, sucumben.
A los gemidos fúnebres se mezclan los vagidos
De los recién nacidos, abordando las orillas de la luz;
Ninguna noche ha sucedido al día, ninguna aurora a la noche,
Que no haya escuchado, mezclados a los vagidos dolorosos
Las quejas y los llantos, cortejo de la muerte
Y de los negros funerales."

[V. 574 ss.]

"Cuanto mayores virtudes y cualidades posee un cuerpo
Mayor es el número de principios que encierra,
Y que nos hace ver en su diversidad y en sus formas."

[V. 587 ss.]

"Desde tiempo inmemorial, hace estragos la guerra,
con resultado indeciso, entre los elementos primigenios.
Ora aquí, ora allá, salen victoriosas las fuerzas vitales,
y otras veces sucumben, y los fúnebres cantos se entremezclan
con los vagidos del niño que acaba de nacer.
Ninguna noche pone fin al día, ninguna mañana viene tras la noche

[x] Las semejanzas son infinitas.

que no escuche con el llanto de las criaturas los gemidos de los enfermos, precursores de la muerte y anunciadores de las exequias fúnebres."

[V. 646 ss.]

"*...los elementos primigenios se sustraen siempre a la luz.*"

[V. 796.]

"Pero no creas que es el color lo único de que carecen
estos elementos: carecen asimismo de calor o de frío, de temperatura;
andan errantes, privados de sonido, carecen de sabor
y no exhalan olor alguno que les sea propio."

[V. 842 ss.]

"Todo esto debe ser ajeno a los principios,
si queremos asentar el mundo sobre fundamentos eternos
y asegurar su salvación, pues de otro modo
todos los cuerpos, absolutamente todos, se hundirían en la nada."

[V. 861 ss.]

"Hay que saber que los átomos escapan
al placer y al dolor, ya que no están compuestos
por elementos cuyo movimiento pueda hacerlos sufrir
o procurarles delicia; de ahí que no hay en ellos
ninguna clase de sensaciones."

[V. 967 ss.]

"Por último, *si los seres animados, para sentir, necesitan elementos sensibles, ¿cómo se comportarán los átomos de que está formada la especie humana?*"

[V. 973 ss.]

Y la respuesta a esto es la siguiente:

"Semejante en todo a los hombres mortales,
también estos átomos estarán formados por principios diversos
y éstos, a su vez, por otros, y así hasta el infinito."

[V. 980 ss.]

[Libro III]

"*Diré* primeramente *que está formada* [el alma] *de elementos primarios
de los más pequeños y sutiles...*

[V. 180 ss.]

"Pero una inmovilidad tan grande, necesita de átomos diminutos y redondos, que hagan los cuerpos sensibles al más leve impulso."

[V. 187 ss.]

"La cohesión aumenta a medida que la masa de la materia
está formada de átomos menos lisos,
menos sutiles y también menos redondos."

[V. 194 ss.]

"..., por el contrario, los más pesados
y los más ásperos permanecen más estables."

[V. 202 *ss.*]

Anulación de la cohesión, de la gravedad específica.

"...el espíritu y el alma
solo pueden estar formados de los más diminutos átomos,
ya que *su huida no resta nada al peso del cuerpo humano.*
Mas no por ello hemos de pensar que su naturaleza sea simple,
pues un *ligero hálito, mezclado de vapor*
se escapa de los moribundos; ahora bien, el calor lleva con él el aire,
y no hay calor si el aire no lo acompaña."

[V. 229 *ss.*]

"He aquí *tres* elementos descubiertos ya en el *alma.*
Pero esto no basta para crear las sensaciones,
pues la razón no admite que ninguno de ellos
alcance a producir movimientos sensibles
que, a su vez, provoquen pensamientos.
Para ello, hace falta una cuarta sustancia, aún innominada;
nada más móvil que ella ni tampoco tan fino,
nada comparable a ella en la pequeñez y sutileza de sus átomos."

[V. 238 *ss.*]

"Pero, es a menudo en la superficie donde se detienen
los movimientos de dolor, y así podemos salvar la vida."

[V. 257 *ss.*]

"Quien no vive, no puede sentirse miserable;
es exactamente lo mismo que si no hubiera nacido,
cuando la muerte inmortal nos arrebata nuestra mortal vida."

[V. 880 *ss.*]

Puede decirse que en la filosofía epicúrea lo inmortal es la muerte. El átomo, el vacío, el azar, la arbitrariedad, lo complejo son en sí la muerte.

"Pues si es malo para los muertos ser desgarrados por las fauces de las fieras,
no me parece que pueda ser menos doloroso
Chamuscarse entre las llamas de una hoguera,
ahogarse en una masa de miel,
o petrificarse de frío bajo una piedra de mármol helada
o bajo el peso irresistible de la tierra que os aplasta."

[V. 901 *ss.*]

"Si los hombres, como parecen sentir en su corazón el peso
que los abruma, pudieran conocer también el origen de su males
y de dónde proviene el fardo abrumador de su miseria,
no vivirían, como con harta frecuencia suelen hacerlo,
ignorando lo que se proponen,
buscando siempre un lugar nuevo
para liberarse de su pesada carga."

[V. 1066 ss.]

Fin del Libro III

[*Paralelo entre los epicúreos y los pietistas y supranaturalistas.*]

Es sabido que para los epicúreos la categoría predominante es el acaso. Consecuencia necesaria de esto es que en la idea sólo se ve el *estado*; el estado es el existir fortuito en sí. La categoría más íntima del universo, el átomo, sus conexiones, etc., se desplaza de este modo a lo lejos, se considera como un estado que se esfuma. Lo mismo encontramos en los pietistas y en los supranaturalistas. La creación del mundo, el pecado original, la redención, todo esto y todas las determinaciones piadosas, como el paraíso, etc., no es una determinación eterna e inmanente de la idea, sino un estado. Así como Epicuro desplaza fuera de él hacia la creación del universo la idealidad de su mundo, la doctrina, así también supranaturalista incorpora al paraíso la ausencia de toda premisa, la idea del mundo.

LA FILOSOFÍA EPICÚREA

Cuaderno V [43]

Luc. Annaei Senecae operum t. [I-]III *Amstelodami* 1672 [a]

[Citas de Séneca, t. II, epístola 9, p. 25; *l. c.*, p. 30; ep. 79, p. 317; *De otio sapient*, t. I, lib. 7, p. 582; t. II, ep. 66, p. 235; t. II, ep. 67, p. 248; ep. 66, p. 241; ep. 66, p. 242; ep. 21, p. 80; *De constant sapient*, t. I, p. 416; ep. 24, p. 95; *De vita beata*, t. I, p. 542; t. II, ep. 107, p. 526; ep. 9, p. 30; ep. 81, p. 326; ep. 52-3, p. 176-7; ep. 52-4, pp. 176-7; ep. 18-9, p. 67; ep. 21, p. 79; *cf.*, Estobeo, *Sermón XII*; ep. 12, p. 42; ep. 13, p. 47; ep. 14, p. 53; ep. 16, p. 60; ep. 17, p. 64; ep. 18, p. 69; ep. 19, p. 72; ep. 22, p. 84; ep. 25, p. 97; ep. 26, p. 101; ep. 27, p. 105; ep. 28, p. 107; ep. 7, p. 21; ep. 8, p. 24; ep. 6, p. 16; ep. 97, p. 480; ep. 22, p. 82; *De benef.*, lib. IV, cap. 19, p. 719; *Natur. quaest.*, lib. VI, cap. 20, p. 802; *De otio.*, t. I, cap. 30, p. 574; *De vita beata*, t. I, cap. 12, p. 541; *l. c.*, cap. 18, p. 550; *De benef.*, t. I, lib. IV, cap. 4, p. 699; t. I, lib. III, cap. 4, p. 666; *De brevit vitae*, t. I, cap. 14, p. 512; *De benef.*, t. I, lib. IV, cap. 13, p. 713; ep. 72, t. II, p. 274; ep. 89, p. 397; *De morte*, t. II, cap. 8, p. 851; ep. 68, p. 251; ep. 24, p. 93.]

Joh. Stobaei sententiae et eclogae etc. Genf 1609 [b]

[Citas de Estobeo, *De continentia*, sermón XVII, p. 157; *De parcitate*, sermón XV, p. 155; *De cont.*, sermón XVII, p. 159; *De república*, sermón XLI, p. 270; *De morte*, sermón CXVII, p. 600; *De cont.*, sermón XVII, p. 158; *De assiduitate*, sermón XXIX, p. 206; *De venere et amore*, sermón LXI, p. 393; *De intemper*, sermón VI, pp. 81 y 82; *Ecl. phys.*, lib. I, p. 5; lib. I, p. 16; lib. I, cap. 11, p. 19; lib. I, p. 27; lib. I, p. 33; lib. I, p. 35; lib. I, p. 38; lib. I, p. 39; *cf.*, Diógenes Laercio, X, p. 32; *Ecl. phys.*, lib. I, p. 40; lib. I, p. 44; lib. I, p. 47; lib. I, p. 51.

El siguiente pasaje de Estobeo, que no pertenece a Epicuro, figura tal vez entre lo más sublime de todo.

"¿Hay, ¡oh padre!, aparte de esto algo hermoso? Solamente Dios" (por *aparte de esto* hay que entender *figura, color y cuerpo*) "Hijo mío, *algo todavía más grande es el nombre de Dios.*" Estobeo, *Ecl. phys.*, lib. I, p. 50.

"Metrodoro, el maestro de Epicuro [dice] ... las causas son los átomos y los elementos." *l. c.*, p. 52.

[...] Leucipo, Demócrito y Epicuro [dicen] que los mundos infinitos [consis-

[a] Lucio Anneo Séneca, *Obras*, t. [I-]III, Amsterdam, 1672. [b] Joh. Estobeo, *Sentencias y églogas, etc.*, Ginebra, 1609.

ten] en lo infinito en cada dirección; Anaximandro [dice] que los mundos infinitos de los fenómenos se hallan a la misma distancia unos de otros; Epicuro, que la distancia entre los mundos es desigual." *l. c.*, p. 52.

"Epicuro no rechaza ninguna de éstas" (es decir, de las ideas acerca de las estrellas); "se atiene a lo posible." *l. c.*, p. 54.

"Epicuro dice que el sol es un conglomerado de tierra, parecida a la arena y a la esponja, que se incendia por los agujeros." *l. c.*, p. 56.

Más que el pasaje citado por Schaubach, el parecer de los átomos duales en le pasaje más arriba citado, *Ecl. phys.*, p. 5, donde se mencionan como principios inmortales, junto a los átomos y el vacío, los ὁμοιότητες,[c] que no son εἴδωλα, sino que se explican así: αἱ δὲ λέγονται ὁμοιομερείαι καὶ στοιχεῖα;[d] donde, por tanto, evidentemente, los átomos que sirven de base al fenómeno son como elementos sin homeomerías, dotados de las cualidades de los cuerpos a que sirven de base. Lo cual es, desde luego, falso. Y asimismo cita Metrodoro como causa, αἱ ἄτομοι καὶ τὰ στοιχεῖα,[e] lib. I, p. 52.

Clementis Alexandrini opera. Coloniae, anno 1688[f]

[Citas de Clemente de Alejandría, *Stromatum*, lib. VI, p. 629; lib. V, p. 604; lib. II, p. 415; lib. II, p. 417; lib. IV, p. 532; *l. c.*, *ss.*; lib. II, pp 365 y 366.]

A lo que Clemente añade:

"si ergo fides nihil est aliud, quam anticipatio cogitationis circa ea, quae dicumtur", etc.[g]

por lo que puede verse lo que aquí por *fides intelligi debet.*[h]

[Citas de Clemente de Alejandría, *Strom.*, lib. II, p. 421; lib. I, p. 302; lib. IV, p. 501; lib. V, p. 575.]

Según Clemente de Alejandría, el apóstol Pablo alude a Epicuro, cuando dice:

" 'Tratad, pues, de que no os robe alguien por medio de la filosofía y os seduzca por la doctrina de los hombres y las *normas del mundo, y no según Cristo*'.[44] Con esto no quiere reprobar toda filosofía, sino solamente ***la epicúrea***, que Pablo menciona también en la Historia de los Apóstoles,[45] porque ***niega la Providencia y deifica el placer*** y, además, cualquier otra filosofía que rinda demasiado honores a los elementos, en vez de colocar sobre ellos la fuerza primigenia y creadora y que no mira para nada al Creador". *Strom.*, lib. I, página 295.

[c] Partecillas análogas. [d] Pero que se llaman homeomerías y elementos. [e] El átomo y el elemento. [f] Clemente de Alejandría, *Obras*, Colonia, 1688. [g] "Siempre y cuando que la fe no sea otra cosa que el anticipo de la representación mental acerca de lo que se dice", etc. [h] Debe entenderse por fe.

Está bien eso de que se repudie a los filósofos que no fantasean acerca de Dios.

Actualmente, se interpreta mejor este pasaje y se sabe que Pablo se refiere aquí a toda la filosofía.

LA FILOSOFÍA EPICÚREA

Cuaderno VI

Lucretius. De rerum natura

Lib. IV

[Citas de Lucrecio, *De rer. nat.*, versos 34 *ss*; 49 *ss*; 192 *ss*; 217 *ss*; 231 *ss*; 238 *s*; 251 *ss*; 280 *ss*. Lib. V, versos 96 *s*; 109 *s*; 241 *ss*; 307 *ss*; 352 *ss*; 374 *ss*; 1168*ss*.]

Lib. VI [46]

[*Puntos nodulares en el desarrollo de la filosofía*]

Así como el νοῦς de Anaxágoras entra en movimiento con los sofistas (el νοῦς se convierte aquí, *realiter*,[a] en el no ser del mundo) y así como este *movimiento demoniaco* inmediato se objetiva como tal en el *daimonion* de Sócrates, así también el movimiento práctico de Sócrates se convierte con Platón en un movimiento general e ideal y el νοῦς se amplía para convertirse en un mundo de ideas. Con Aristóteles, este proceso es captado de nuevo en la singularidad, pero ésta es ahora la real singularidad conceptual.

En la filosofía, del mismo modo que hay puntos nodulares que se elevan en sí mismos a la concreción, que captan los principios abstractos en una totalidad y rompen, así, la trayectoria de la línea recta, hay también momentos en los que la filosofía vuelve los ojos al mundo exterior, pero no ya para comprenderlo, sino a la manera como una persona práctica trama intrigas con el mundo, sale del reino traslúcido de Amentes y se lanza al corazón de la sirena del universo. Es la fiesta de carnaval de la filosofía, ya se vista ésta con el traje perruno, como el cínico, con la sotana del sacerdote, como el alejandrino, o se envuelva en una pobre túnica raída, como el epicúreo. Lo importante para ella es ponerse la máscara de un personaje. Así como se nos cuenta que Deucalión, cuando creó al hombre, fue arrojando piedras tras sí, así también la filosofía va arrojando tras sí ojos (los huesos de su madre son ojos relucientes), cuando siente que su corazón es lo bastante fuerte para crear un mundo; pero, al igual que Prometeo, que, habiendo robado el fuego del cielo, se dispuso a construir casas y comenzó a instalarse en la tierra, la filosofía que se ensancha hasta convertirse en el mundo se

a De un modo real.

vuelve contra el mundo tal como se manifiesta. Así, ahora, la filosofía hegeliana.

En cuanto que la filosofía se encierra dentro de un mundo acabado y total, tenemos que la determinabilidad de esta totalidad se halla condicionada por su desarrollo en general, del mismo modo que es la condición de la forma que asume al trocarse en un comportamiento práctico hacia la realidad, y de este modo, la totalidad del mundo en general se dirime en sí mismo, y además, este desdoblamiento se lleva hasta su punto extremo, pues la existencia espiritual se ha liberado, se ha enriquecido hasta la generalidad. El latido del corazón se ha convertido en sí mismo en la diferencia de un modo concreto, que es el organismo todo. El desdoblamiento del mundo sólo es total cuando sus lados son totalidades. El mundo es, pues, un mundo desgarrado, que se enfrenta a una filosofía de suyo total. La manifestación de la actividad de esta filosofía es también, por ello, una manifestación desgarrada y contradictoria; su generalidad objetiva se trueca en las formas subjetivas de la conciencia singular en las que vive. Pero esta tempestad que desencadena una gran filosofía, una filosofía del mundo, no debe inducirnos a error. Las arpas corrientes vibran bajo cualquier mano; el arpa de Eolo sólo vibra cuando sopla en ella la tempestad.

Quien no penetra en esta necesidad histórica tiene, consecuentemenque negar que pueda haber todavía hombres capaces de vivir en consonancia con una filosofía total, o considerar la dialéctica de la medida en cuanto tal como la más alta categoría del espíritu consciente de sí mismo y afirmar, con algunos de nuestros hegelianos desorientados que la *mediocridad* es la manifestación normal del espíritu absoluto; pero una mediocridad que se hace pasar por la manifestación normal de lo absoluto ha caído ya en lo desmedido, en una pretensión desmesurada. Sin partir de esta necesidad, no podría comprenderse cómo después de Aristóteles pudieron salir a la luz un Zenón, un Epicuro e incluso un Sexto Empírico, y cómo después de Hegel pueden aparecer en escena todos esos ensayos pobres y en su mayoría sin fundamento de los filósofos modernos.

Los espíritus mediocres conciben, en tales épocas, una idea inversa a la de los estrategas de cuerpo entero. Creen poder reparar el daño sufrido reduciendo las fuerzas combatientes, dispersándolas, concluyendo un tratado de paz con las necesidades reales, al revés de lo que hizo Temistocles cuando, amenazada Atenas por la destrucción, movió a los atenienses a abandonar la ciudad, para crear una nueva Atenas en el mar, en otro elemento.

No debemos tampoco olvidar que los tiempos que siguen a esta clase de catástrofes son tiempos de hierro, que se sienten felices si asisten a combates de titanes y desgraciadas, si se parecen a los siglos que renquean después de las grandes épocas del arte y que se ocupan en reproducir en cera, en yeso y en cobre lo que, como Palas Atenas, salió de la cabeza del Zeuz Padre plasmado en mármol de Carrara. Y las épocas que siguen a una filosofía en sí total y a sus formas de desarro-

llo subjetivo son épocas de titanes, pues la brecha que hace su unidad es gigantesca. Es así como Roma viene después de la filosofía estoica, escéptica y epicúrea. Estas épocas son de hierro y desgraciadas, pues sus dioses han muerto y la nueva diosa sigue todavía presentando la oscura faz del destino, de la luz pura o de la pura tenebrosidad. Aún no lucen en ellas los colores del día.

Y el meollo de la desgracia está en que, en esas épocas, la Monas espiritual, saciada en sí y plasmada idealmente en sí misma hacia todos los lados, ya no puede reconocer ninguna realidad creada sin ayuda de ella. La dicha dentro de esta desgracia es, por tanto, la forma subjetiva, la modalidad, en que la filosofía se comporta, como conciencia subjetiva, hacia la realidad.

Así, por ejemplo, la filosofía epicúrea o la estoica fue la dicha de su tiempo; y así también la mariposa nocturna, al ponerse el sol general, revolotea en torno a la luz de la lámpara de la vida privada.

El otro lado, el más importante para el historiador de la filosofía, es que este trueque de unos filósofos en otros, su transustanciación en carne y sangre difiere según la determinabilidad que una filosofía en sí total y concreta presente como la marca de su nacimiento. Lo cual es, al mismo tiempo, una réplica para quienes creen que, porque Hegel considerara justa, es decir, necesaria la condena de Sócrates y porque Giordano Bruno tuviera que expiar el fuego de su espíritu con el fuego humoso de la hoguera, se puede deducir de aquí, con unilateralidad abstracta, que la filosofía hegeliana, por ejemplo, se condena a sí misma. En el terreno filosófico es importante, sin embargo, destacar este aspecto, ya que, partiendo del modo determinado de estos cambios bruscos, podemos retrotraernos a la determinabilidad inmanente y al carácter histórico-universal del discurrir de una filosofía. Lo que antes se manifestaba como crecimiento es ahora determinabilidad, lo que era en sí negatividad como ente, se ha tornado en negación. Es como si tuviéramos aquí ante nosotros el *curriculum vitae* de una filosofía en su meollo subjetivo, a la manera como de la muerte de un héroe se puede inferir la historia de su vida.

Y, como yo considero la relación de la filosofía epicúrea como esa forma de la filosofía griega, puede servir al mismo tiempo de justificación el que, en vez de poner por delante, sacándolos de las filosofías griegas anteriores, ciertos momentos como condiciones en la vida de la filosofía epicúrea, proceda más bien de un modo retrospectivo, infiriendo de ésta lo que fue aquélla y dejando así que hable su propia y peculiar posición.

[*Sócrates y Cristo*]

Para determinar más a fondo, en unos cuantos rasgos, la forma subjetiva de la filosofía platónica, quiero detenerme a examinar de cerca algunos puntos de vista del profesor Baur, en su obra *Lo cristiano, en el platonismo*. Obtendremos así un resultado, a la par que esclarecemos con mayor precisión algunas opiniones contrarias.

D. F. Baur: *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus*, Tübinga, 1837.
Dice Baur, p. 24:

"La filosofía socrática y el cristianismo se comportan entre sí, considerados en cuanto a este punto de partida, como el autoconocimiento y el conocimiento del pecado."

A nosotros nos parece que la comparación entre Sócrates y Cristo, así expuesta, prueba precisamente lo contrario de lo que se quiera demostrar, a saber: lo contrario de una analogía entre ambos. En efecto, autoconocimiento y conocimiento del pecado se comportan entre sí como lo general y lo particular, es decir, como la filosofía y la religión. Es ésta la posición que cualquier filósofo adopta, ya pertenezca a los tiempos antiguos o a los modernos. Más bien se trata de la eterna separación entre ambos campos que de su unidad, aunque medie también, evidentemente, una relación, ya que toda separación lo es de lo uno. Ello sólo significaría que el filósofo Sócrates se comporta, con respecto a Cristo, como un filósofo con respecto a un maestro en religión. Y si se quiere, incluso, establecer una similitud, una analogía entre la gracia y el arte socrático de la mayéutica, de la ironía, con ello se llevará a su extremo la contradicción, y no la analogía. La ironía socrática, tal como la concibe Baur y cómo debe concebirse con Hegel, es decir, la celada dialéctica que, en vez de colocar al sano sentido común en la apacible situación del mejor enterado, la obligue a salirse, con la verdad inmanente a él mismo, del abigarrado marco de su pobreza, esta ironía, no es sino la forma de la filosofía, tal como se comporta subjetivamente ante la conciencia común. Que ello adopte en Sócrates la forma de un hombre irónico, de un sabio, es algo que se desprende del carácter fundamental de la filosofía griega y de sus relaciones con la realidad; en Alemania, Fr. von Schlegel ha enseñado la ironía, en cuanto forma inmanente general, como si se tratara de la filosofía. Pero, en cuanto a la objetividad, en cuanto al contenido, son así mismo, irónicos un Heráclito, quien no sólo despreciaba, sino que odiaba al sano sentido común, o el mismo Tales, quien enseñaba que todo era agua, cuando cualquier griego sabía que no podía vivir de agua solamente, o un Fichte, con su Yo creador del universo, cuando hasta Nicolai estaba seguro de que no podía crear un mundo; lo es todo filósofo que invoque la inmanencia en contra de la persona empírica.

En cambio, en la gracia, en el conocimiento del pecado, no es una persona empírica solamente el sujeto que, al recibir este beneficio, adquiere la conciencia de haber pecado, sino incluso aquello sobre lo que recae la gracia y lo que se yergue e incorpora como resultado de ella.

Por tanto, si se quiere establecer una analogía entre Sócrates y Cristo, no puede ser otra que ésta: Sócrates es la filosofía personificada y Cristo la religión personificada. Pero aquí no se trata precisamente de una relación general entre filosofía y religión, sino que el problema consis-

te más bien en saber cómo se comporta la filosofía incorporada con respecto a la religión incorporada. Que guardan entre sí una relación es una verdad demasiado vaga o, mejor dicho, la condición general del problema, y no el fundamento específico sobre que tiene que descansar la solución. Ahora bien, si en este empeño de encontrar lo cristiano en Sócrates, la relación entre las dos personalidades descollantes, Cristo y Sócrates, sólo se determina como la relación que media entre un filósofo y un maestro en religión, la misma vacuidad se pone de manifiesto cuando se trata de relacionar la estructuración ética general de la idea socrática y el Estado platónico con la estructuración general de la idea y Cristo en cuanto individualidad histórica, principalmente con la Iglesia.

Si es exacta la aseveración de Hegel, que Baur acepta, según la cual Platón, en su *República*, hace valer la sustancialidad griega contra el principio de la subjetividad que irrumpe,[47] tenemos que Platón se enfrenta en línea recta a Cristo, ya que Cristo personifica este momento de la subjetividad contra el Estado existente, que presenta como lo simplemente terrenal y, por tanto, lo no sagrado. Y el que la República platónica representaba un ideal, mientras que la iglesia cristiana llegó a cobrar realidad, no constituía aún la verdadera diferencia, sino que, por el contrario, se invertía por el hecho de que la idea platónica iba en pos de la realidad, mientras que la idea cristiana se adelantaba a ella.

En términos generales, sería mucho más exacto decir que en el cristianismo se encuentran elementos platónicos que afirmar que hay elementos cristianos en Platón, sobre todo si se tiene en cuenta que, históricamente, los primeros Padres de la Iglesia, por ejemplo, Orígenes y Herennio surgieron de la filosofía platónica. Desde el punto de vista filosófico, es importante el hecho de que el primer estamento de la República platónica sea el de los sabios. Y otro tanto ocurre con la relación entre las ideas platónicas y el logos cristiano (p. 38), con la relación entre la anámnesis platónica y la renovación cristiana del hombre para retornar a su imagen primera (p. 40), con la caída platónica de las almas y el pecado original cristiano (p. 43), con el mito de la preexistencia del alma.

[*Religión y filosofía*]

Relación entre el mito y la conciencia platónica.

La trasmigración platónica de las almas. Relación con las estrellas.

Dice Baur, p. 83:

> "No hay en la antigüedad ninguna otra filosofía en que ésta ostente tan marcadamente como en el platonismo el carácter de la religión."

Así lo indica el hecho de que Platón defina la "misión de la filosofía" (p. 86) como una λύσις, ἀπαλλαγή, χωρισμός [b] del alma con respecto al cuerpo, como un morir y un μελετᾶν ἀποθνήσκειν.[c]

[b] Redención, liberación, desprendimiento. [c] Ansia de muerte.

"Ciertamente que lo que hay de unilateral en el platonismo está en que esta fuerza redentora se atribuye una y otra vez, en última instancia, a la filosofía..." Página 89.

Podría aceptarse, en cierto modo, lo que dice Baur de que ninguna filosofía de la antigüedad presente más marcado el carácter de la religión que la filosofía platónica. Pero entendido en el sentido de que ningún otro filósofo expresó la filosofía con mayor fervor religioso, de que para ningún otro tenía la filosofía por así decirlo, la función y la forma del culto religioso. La actitud de los filósofos más intensivos, como Aristóteles, Spinoza y Hegel, adopta una forma más general, menos sumergida en el sentimiento empírico; por eso al fervor de Aristóteles, cuando ensalza la θεωρία [d] como lo mejor, como lo τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον [e] o cuando, en su tratado περὶ τῆς φυσεως ζωϊκῆς [f] [39] admira la razón de la naturaleza, o el fervor de Spinoza, al ver las cosas *sub specie aeternitatis* [g] o al hablar del amor de Dios o de la *libertas mentis humanae*, [h] el fervor de Hegel, cuando desarrolla la Idea, el grandioso organismo que es el Espíritu universal, son más logrados, más cálidos, más beneficiosos para el espíritu culto general; por eso el fervor de Platón se ve exaltado al éxtasis como su más alta expresión, mientras que el de estos otros filósofos prende la llama del puro fuego ideal de la ciencia; por eso aquél servía solamente para exaltar a los ánimos individuales, mientras que éste es el espíritu que anima los procesos de desarrollo de la historia universal.

Así, pues, si, de una parte, puede admitirse que es precisamente en la religión cristiana, como culminación del desarrollo religioso, donde tiene que encontrar mayores resonancias la forma subjetiva de la filosofía platónica, en comparación con las otras filosofías antiguas, hay que afirmar también, a la inversa y por la misma razón, que en ninguna filosofía puede acusarse más claramente el contraste entre lo religioso y lo filosófico, ya que aquí la filosofía se muestra en función religiosa, mientras que allí se manifiesta en función filosófica.

Además, lo que Platón dice acerca de la redención del alma, etc., no prueba absolutamente nada, ya que todo filósofo aspira a liberar al alma de su limitación empírica; la analogía con la religión residiría simplemente en la ausencia de filosofía, es decir, en considerar la religión como función de la filosofía, cuando no es otra cosa que la condición para ella, simplemente el comienzo del comienzo.

Finalmente, no es ningún defecto de Platón, una unilateralidad suya, el que atribuya a la filosofía, en última instancia, esta fuerza redentora, sino que es la unilateralidad que hace de él un filósofo, y no un maestro de la fe. No es precisamente la unilateralidad de la filosofía platónica, sino lo que única y exclusivamente hace que sea filosofía. Lo que cancela de nuevo aquella fórmula que censurábamos y que consistía en asignar a la filosofía una función que no sea ella misma.

[d] Conocimiento teórico. [e] Lo más agradable. [f] Sobre la naturaleza de los animales. [g] Bajo la luz de la eternidad. [h] La libertad del espíritu humano.

"Es, por tanto, aquí, en la tendencia a dar a lo que se conoce por medio de la filosofía un fundamento [objetivo] distinto de la subjetividad del individuo, donde reside también el fundamento que lleva a Platón, precisamente cuando desarrolla verdades que encierran el más alto interés ético-religioso, a exponerlas también bajo una forma mística." P. 94.

Pero, ¿acaso de este modo se aclara algo? ¿Acaso esta misma respuesta no entraña al mismo tiempo, como meollo, el problema del fundamento sobre que descansa este fundamento? Cabe preguntarse, en efecto, cómo es que Platón sentía la necesidad de dar un fundamento positivo y primordialmente mítico a lo conocido por medio de la filosofía. Esta tendencia constituye precisamente lo más asombroso que cabe decir de un filósofo, cuando no encuentra la fuerza objetiva en su propio sistema, en la fuerza eterna de la idea. De ahí que Aristóteles llama al mitologizar cenologizar.[48]

Exteriormente, puede encontrarse la respuesta a esto en la forma subjetiva del sistema platónico, es decir, en el sistema dialógico y en la ironía. En efecto, lo que no es más que el juicio de un individuo y como tal se hace valer, frente a las opiniones o los individuos, necesita de una base que convierta la certeza subjetiva en verdad objetiva.

Pero, cabe preguntar, yendo más adelante, por qué el mitologismo se encuentra precisamente en los diálogos en que se desarrollan preferentemente verdades ético-religiosas, mientras que el *Parménides*, que es un diálogo puramente metafísico se halla libre de esta tendencia; por qué el fundamento positivo es un fundamento mítico y se apoya en mitos.

Aquí es donde está el *quid* del asunto. En el tratamiento de problemas determinados, éticos, religiosos o incluso de filosofía de la naturaleza, como en el *Timeo*, Platón no consigue nada con su interpretación negativa de lo absoluto; aquí, no basta con colocarlo todo en el seno de una noche en la que, como dice Hegel, todos los gatos son pardos;[49] aquí, Platón recurre a la interpretación positiva de lo absoluto, y su forma esencial, basada en sí misma, es el mito y la alegoría. Allí donde se halla, de un lado, lo absoluto y del otro la realidad positiva y delimitada y se trata, a pesar de ello, de obtener lo positivo, se convierte en el medio a través del cual se manifiesta la luz positiva, la luz absoluta se refracta en un fabuloso juego de colores y lo finito, lo positivo, ilumina algo que no es ello mismo, tiene en sí un alma ante lo que este ropaje se revela como algo maravilloso; este mundo se convierte todo él en un mundo de mitos. Cada figura es un misterio. Y también en los últimos tiempos se ha invertido esta relación, condicionada por una ley semejante.

Esta interpretación positiva de lo absoluto y su ropaje mítico-alegórico es el manantial, el latir de la filosofía de la trascendencia, una trascendencia que guarda, al mismo tiempo, una relación esencial con la inmanencia, al mismo tiempo que asciende esencialmente a ésta. Y aquí se manifiesta, ciertamente, la analogía de la filosofía platónica

con toda religión positiva y, especialmente, con la filosofía cristiana, que es la filosofía acabada de la trascendencia. Es éste, por tanto, uno de los puntos de vista desde los cuales es posible establecer un enlace más profundo entre el cristianismo histórico y la historia de la filosofía antigua. Con esta interpretación positiva de lo absoluto guarda relación el hecho de que, para Platón, sea un individuo en cuanto tal, Sócrates, el espejo y hasta diríamos que el mito de la sabiduría de que lo llame el filósofo de la muerte y del amor. Lo que no quiere decir que Platón destruyera al Sócrates histórico; la interpretación positiva de lo absoluto guarda relación con el carácter subjetivo de la filosofía griega, con la determinación del sabio.

Muerte y amor son los mitos de la dialéctica negativa, pues la dialéctica es la luz simple e interior, el ojo penertante del amor, el alma interior, no agobiada por el cuerpo del desdoblamiento material, la morada interior del espíritu. El mito del alma es, por tanto, el amor; pero la dialéctica es también el río turbulento que rompe los muchos y sus fronteras, que echa por tierra las figuras independientes, arrastrándolo todo al mar de la eternidad. El mito del alma es, por tanto, la muerte.

Es, así, la muerte, pero también, al mismo tiempo, el vehículo de lo vivo, del despliegue en los jardines del espíritu, el desbordarse en la espumante copa de las simientes puntuales, de las que brota la flor del fuego uno del espírtiu. Por eso Plotino la llama el medio para la ἅπλωσις [i] del alma, para la unión directa con Dios,[50] expresión en la que se unen ambas cosas y, al mismo tiempo, la ϑεωρία de Aristóteles con la dialéctica de Platón. Pero, así como estas determinaciones, en Platón y Aristóteles, se hallan, por así decirlo, predeterminadas y no se desarrollan partiendo de una necesidad inmanente, así también vemos que, en Plotino, su sumersión en la conciencia empíricamente individual se manifiesta como un estado, el estado del *éxtasis.*

[*Las intenciones en la historia de la filosofía*]

Ritter (en su *Geschichte der Philosophie alter Zeit,* parte primera, Hamburgo, 1829) habla de Demócrito y Leucipo, y de la teoría atomística en general (y, más adelante, hace otro tanto con Protágoras, Gorgias, etc.) con cierta retórica moral repelente. Nada más fácil que proyectar sobre cualquier tema, sobre todo tratándose de muertos, la fruición de la propia excelencia moral. Hasta la *polimatía* de Demócrito es objeto de un reproche moral (p. 563), y se nos dice

> "cómo el elevado impulso del discurso debe rechazar airadamente los *bajos designios* [j] que sirven de base a su modo de ver la vida y el mundo" (P. 564.)

No es posible aceptar esto como una observación histórica. ¿Por qué tomar como base precisamente los designios de su modo de ver y no,

[i] Simplificación. [j] Subrayado por Marx.

por el contrario, la manera determinada de éste y la penetración de los designios? Esto no solo sería más histórico, sino lo único que daría títulos a la apreciación de los designios de un filósofo para ocupar un lugar en la historia de la filosofía. Veríamos así lo que se despliega ante nosotros como sistema, bajo la forma de una personalidad espiritual; veríamos, por decirlo así, al demiurgo viviendo en medio de su mundo.

"El mismo contenido presenta también el fundamento de Demócrito de que debe admitirse un algo originario, no devenido, ya que el tiempo y lo infinito son algo no devenido, razón por la cual el indagar su fundamento equivaldría a buscar el comienzo de lo infinito. Solo puede verse en esto el intento sofístico de descartar el problema del fundamento primario de todos los fenómenos." Página 567.

Yo sólo puedo ver en esta explicación de Ritter el rechazo moral del problema en torno al fundamento de esta determinación democriteana; lo *infinito* se cifra, como principio, en el átomo, va implícito en la definición de éste. Preguntar por un fundamento suyo equivaldría, evidentemente, a destruir su determinación conceptual.

"Demócrito sólo atribuía a los átomos una cualidad física, la de la *gravedad*[k]... En ello podemos reconocer también el interés matemático, que trata de salvar la posibilidad de aplicar la matemática al cálculo de peso." P. 568.

"De ahí que los atomistas derivaran también el movimiento de la necesidad, concibiendo ésta como la falta de fundamento del movimiento retrotraído a lo indeterminado." P. 570.

[Citas de Sexto Empírico, *Advers. math.*, lib. VIII, p. 311; *l. c.*, pp. 311 *ss.*; *l. c.*, p. 312; *l c.*, p. 319; *Pyrrh. hypot.*, lib. III, p. 155.]

"Pero a Epicuro, para quien el tiempo se determina como accidente de los accidentes, puede objetarse, entre otras muchas cosas, que todo lo que se comporta de algún modo como sustancia pertenece al número de los sustratos de *los sujetos que sirven* de base; pero lo que se llama accidental no posee consistencia alguna, puesto que no se halla separado de las sustancias, pues no existe ninguna resistencia fuera del cuerpo resistente, ningún ceder (retroceso) fuera de lo que retrocede y del vacío", etc. *Advers. math.*, lib. 9, p. 417.

[Citas de Sexto Empírico, *Advers. math.*, lib. IX, pp. 420 y 421.]

En la filosofía epicúrea de la naturaleza no debemos tampoco, según Hegel (véase edición de las *Obras completas*, tomo XIV, p. 492) adjudicar ningún gran elogio:[51] cuando se hace valer la ganancia objetiva como medida de los juicios, por otra parte, atendiendo al aspecto en que los fenómenos históricos no necesitan de ninguna alabanza se-

k Subrayado por Marx.

mejante, hay que admitir la consecuencia abierta, autenticamente filosófica con que, a todo lo ancho se interpreta a tono con las inconsecuencias de su principio en sí mismo. Los griegos seguirán siendo eternamente nuestros maestros, por razón de esta grandiosa ingenuidad objetiva que hace que cada cosa, despojada de vestidos, por así decirlo, resplandezca a la luz pura de su naturaleza, aunque esta luz sea turbia.

Nuestro tiempo, sobre todo, ha destacado en la filosofía los fenómenos pecaminosos, afectados por el más grande de los pecados, el pecado contra el espíritu y contra la verdad, por cuanto una intención oculta reside detrás de la conciencia y una conciencia oculta se instala detrás de la cosa.

LA FILOSOFÍA EPICÚREA

CUADERNO VII

Cicero

I. *De natura deorum*
II. *Tusculanarum quaestionum libri* V [a] [52]

"Cicero. De natura deorum"

Libro I

[Citas de Cicerón, *De natura deorum* I: VIII, 18; XIII, 32; XIV, 36; XV, 41; XVI, 43; XVII, 44-45; XVIII, 46-49; XVIII-XIX, XIX, 50-51; XX, 52-56; XXI, 58; XXIII, 62-63; XXIV, 66-68; XXV, 69-70.]

Es un hecho esencialmente característico el que el cielo de los tres sistemas filosóficos griegos que ponen fin a la filosofía griega pura, el sistema epicúreo, el estoico y el escéptico, reciban los momentos fundamentales de sus sistemas como trasmitidos por el pasado. Así, vemos que la filosofía estoica de la naturaleza es, en gran parte, la de Heráclito, y que su lógica es análoga a la de Aristóteles, por lo que ya Cicerón observa:

"*Stoici cum Peripateticis re concinere videntur, verbis discrepare...*" (*De nat. deor.*, l. I, c. VII [p. 16]).[b]

La filosofía de la naturaleza de Epicuro es, en sus rasgos fundamentales, democriteana y su moral análoga a la de los cirenaicos. Por último, los escépticos son los eruditos entre los filósofos, pues su labor consiste en contraponer y, por tanto, en exponer diferentes afirmaciones con las que se encuentran. Echan una mirada niveladora, aplanante, sobre los sistemas anteriores a ellos, poniendo así de manifiesto sus contradicciones y antagonismos. Y también su método encuentra su prototipo general en la dialéctica eleática, sofística y preacadémica. Y, sin embargo, estos sistemas son originales y forman un todo.

Pero, no es solamente que se encontraran con materiales de construcción completos para su ciencia, sino que, además, los precedieron, en cierto modo, como profetas, los espíritus vivos de su reino de los es-

[a] Cicerón. I. Sobre la naturaleza de los dioses. II. Las Tusculanas, libro V. [b] "Los estoicos parecen coincidir con los peripatéticos en cuanto al fondo, pero discrepan de ellos en las palabras."

píritus. Las personalidades pertenecientes a sus sistemas eran personajes históricos y el sistema era, en cierto modo, lo incorporado al sistema. Tal es el caso de Aristipo, Antístenes, los sofistas y otros.

¿Cómo explicarse esto?

Lo que dice Aristóteles con respecto al "alma nutricia":

"Esto puede afirmarse separado de lo otro, pero es difícil con respecto a los otros mortales." Aristóteles, *De anima.*, l. II, c. II,

debe tenerse también presente en la filosofía epicúrea, en parte para comprenderla y en parte para comprender los propios aparentes absurdos de Epicuro, así como la torpeza de quienes más tarde lo enjuician.

La forma más general del concepto es, para él, el *átomo*, como el ser más general del mismo, pero que es en sí mismo algo concreto y genérico, e incluso una especie con respecto a especificaciones y concreciones más altas del concepto de su filosofía.

El átomo se mantiene, por tanto, como el abstracto ser en sí, por ejemplo de la persona, del sabio, de Dios. Son estas determinaciones cualitativas ulteriores y más altas del mismo concepto. De ahí que, tratando del desarrollo genético de esta filosofía, Bayle y Plutarco, entre otros, se pregunten con cierta razón cómo una persona, un sabio, un dios puede nacer de átomos y estar formado por ellos. Por otra parte, esta pregunta parece tener su justificación en el propio Epicuro, ya que, tratándose de desarrollos superiores, por ejemplo de Dios, nos dice que están formados por átomos más diminutos y más sutiles. Acerca de esto hay que observar que su propia conciencia se comporta ante sus desarrollos, ante las ulteriores determinaciones de su propio principio, tal cómo le son impuestas, como la conciencia acientífica de los posteriores se comportará hacia su sistema.

Si, por ejemplo, en dios etc., haciendo abstracción de la determinación formal ulterior que le corresponde como un miembro necesario dentro del sistema, preguntamos por su ser en sí, vemos que su existencia general es el átomo y son los átomos múltiples; pero, precisamente en el concepto de dios, del sabio, tenemos que esta existencia ha desaparecido en una forma superior. Su específico ser en sí es precisamente su ulterior determinación conceptual y su necesidad dentro de la totalidad del sistema. Y si se pregunta por un ser fuera de éste, ello constituirá una recaída en la fase inferior y en la forma del principio.

Pero Epicuro tiene que recaer constantemente así, pues su conciencia es atomística, como su principio. La esencia de su naturaleza es también la esencia de su autoconciencia real. El instinto que lo empuja y las otras determinaciones de esta esencia instintiva son para él, a su vez, un fenómeno junto al otro y, partiendo de la alta esfera de su filosofar, recae en la más general de todas, principalmente porque la existencia, en cuanto ser para sí en general, es para él, en general, la forma de toda existencia.

La conciencia esencial del filósofo se separa de su propio saber fenoménico, pero este saber fenoménico mismo, que en sus soliloquios se eleva en cierto modo por encima de sus verdaderos impulsos ulteriores, del pensamiento como concebido, se ve condicionado ahora por el principio que es la esencia de su conciencia.

La historiografía filosófica no tiene que ocuparse tanto de estudiar la personalidad del filósofo, aunque sea su personalidad espiritual, viendo en ella el foco y la forma de su sistema, y menos aún de pequeñeces y sutilezas psicológicas, sino que debe preocuparse por ver en cada sistema las determinaciones en los coloquios y en la exposición del filósofo, por separar el topo del saber filosófico real que trabaja, callada e incesantemente, de la conciencia fenomenológica del sujeto, que se manifiesta bajo diversas formas, en sus pláticas, exotéricamente y que es como el vaso y la energía de aquellos desarrollos. En la separación de esta conciencia se manifiesta precisamente su unidad. Este *momento crítico* en la exposición de una filosofía histórica es una mediación absolutamente necesaria para poder exponer científicamente un sistema relacionado con su existencia histórica, mediación que no puede rehuirse precisamente porque se trata de una existencia histórica, que al mismo tiempo se afirma como filosófica y que, por tanto, debe desarrollarse en cuanto a su esencia. En una filosofía no puede nunca aceptarse por autoridad ni de buena fe que se trata realmente de una filosofía, aunque sea la autoridad de todo un pueblo y aunque la fe se haya mantenido a través de los siglos. Esa prueba solo puede establecerse mediante la exposición de su esencia. Todo el que escribe historia de la filosofía diferencia ambas cosas, lo esencial y lo no esencial, la exposición y el contenido, pues de otro modo se limitaría a copiar, simplemente a traducir, sin poder hablar por cuenta propia, subrayar, etc. Se trataría de un simple copista de una transcripción.

Se trata más bien de preguntarse cómo aparece dentro del sistema el concepto de una persona, de un sabio, de un dios, y cómo se desarrollan, partiendo de él, las determinaciones específicas de estos conceptos.

Cicero. De finibus bonorum et malorum [e]

Libro I

[Citas de Cicerón, *De fin.*, I: VI, 17-21; VII, 22-23; IX, 29-30; XI, 37-38; XII, 40-42; XIII, 45; XVIII, 57-58; XIX, 62-63.]

Al reconocer la naturaleza como racional, dejamos de depender de ella. Deja de aterrar a nuestra conciencia, y es precisamente Epicuro quien hace de la forma de la conciencia, en su inmediatividad, del ser para sí, la forma de la naturaleza. Solamente cuando la naturaleza se libera totalmente de la razón consciente, como razón considerada

e Cicerón, *Sobre las fronteras entre el bien y el mal.*

en sí misma, es totalmente el patrimonio de la razón. Toda actitud hacia ella en cuanto tal es, al mismo, una enajenación de ella...

[Citas de Cicerón, *De fin.*, I: XIX, 64; XX, 65 y 68; XXI, 71-72. Libro II, 4; VII, 21; XXVI, 82; XXXL, 100. Libro III, I, 3.]

DE LAS "ANEKDOTA"

LUTERO, ARBITRO ENTRE STRAUSS Y FEUERBACH

[*Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*, t. II, 1853]

Strauss y Feuerbach. ¿Quién de los dos tiene razón en el debate sobre el problema del milagro, últimamente planteado;[53] St[rauss], quien aborda el problema todavía como teólogo, y, por tanto, sin libertad, o F[euerbach], que lo aborda al margen de la teología, es decir, libremente; St[rauss], que ve las cosas tal y como *se manifiestan* a los ojos de la filosofía especulativa, o F[euerbach], que las ve tal y como *son?*

¿Str[auss], que no llega a formular un juicio decisivo acerca del milagro, no sanciona el poder que el milagro atribuye al espíritu como un poder especial distinto del deseo —como si ya el deseo no fuera precisamente este poder del espíritu o del hombre sancionado por él, como si, por ejemplo, el deseo de ser libre no fuera ya el primer *acto* de la libertad—, o F[euerbach], quien cortando por lo sano dice que el milagro es la realización de un deseo natural o humano por la vía sobrenatural? Que decida Lutero, excelente autoridad, infinitamente superior a todos y cada uno de los dogmáticos protestantes, puesto que la religión era para él una *verdad inmediata*, la *naturaleza*, por así decirlo.

Lutero dice, *por ejemplo* —pues podríamos citar innumerables pasajes suyos del mismo tenor—, hablando del despertar de los muertos en Lucas, 7:

"Las obras de Nuestro Señor Jesucristo deben ser consideradas por nosotros *por encima* de las obras de los hombres, pues han sido realizadas en gracia a nosotros, para darnos a conocer, mediante ellas, qué clase de Señor es, a saber; *un Señor y un Dios y un Señor capaz de prestarnos ayuda donde ya nadie puede ayudar*, sin que haya ningún hombre, por muy alto que esté o por muy bajo que haya caído, a quien no pueda dar la mano, por grande que sea el apuro en que se halle." *"Nada es imposible para Dios Nuestro Señor* que nosotros no podamos emprender, confiados a Él. ¿No ha hecho surgir *de la nada* el Cielo y la Tierra y lo ha *creado todo?* Todos los años vemos como hace brotar las cerezas, las ciruelas, las manzanas y las peras en los árboles, sin que *necesite nada* para ello. Para nosotros, sería imposible hacer nacer unas cuantas cerezas en medio de la nieve, cuando ésta cubre todo en el invierno. Pero Dios es el Hombre que *todo lo puede*, que *puede volver a la vida a los muertos y hacer que sea lo que no existe*. En suma, por muy bajo que haya caído alguien, Dios Nuestro Señor puede siempre levantarlo y redimirlo. Y debemos reconocer en Dios estas obras y saber que *nada le es imposible*, para que, *si nos va mal, sepamos confiar impertérritos en su omnipotencia*. No importa que venga el turco o que se abata sobre nosotros cualquier desgracia, con tal que sepamos que hay un Redentor y Salvador cuya mano es *omni-*

potente y puede ayudarnos. Y en esto consiste *la auténtica, la verdadera fe.*" "*Con fe en Dios, debemos ser intrépidos, y no amilanarnos.* Pues lo que ni yo ni otros hombres podamos, lo puede Él. *Cuando nadie puede ya intervenir, puede ayudarnos Él y salvarnos de la muerte,* como nos dice el Salmo 68: *Tenemos a Dios que viene en nuestra ayuda y el Señor de los Señores, que nos libra de la muerte.* Así, pues, que nuestro corazón se sienta animoso y consolado, aferrándose a Dios. Estos son los corazones que sirven a Dios y lo aman, los que no tiemblan ni sienten pavor." "En *Dios* y en *Jesucristo, su Hijo,* debemos ser *intrépidos.* Pues *lo que nosotros no podamos lo puede Él; lo que nosotros no tenemos, lo tiene Él. Cuando nosotros no podemos ayudarnos, nos ayuda Él, y lo hace, además, muy de buen grado, dispuesto siempre a ello, como aquí se puede comprobar.*" *Obras de Lutero, Leipzig,* [Parte XVI], páginas 442-445.

Ahí tenéis, en unas cuantas palabras, la *apología* de toda la obra de Feuerbach,[54] una apología de las definiciones que en esta obra encontramos acerca de la *Providencia,* la *Omnipotencia,* la *Creación,* el *Milagro,* la *Fe.* ¿No os da vergüenza, ¡oh, cristianos, nobles y vulgares, sabios e ignorantes cristianos!, no os da *vergüenza* que tenga que ser un *anticristo* quien os muestre la esencia del cristianismo en su verdadera y desembozada faz? Y a vosotros, los teólogos y filósofos especulativos, os aconsejo que os desembaracéis de los conceptos y los prejuicios de toda la filosofía especulativa anterior, si queréis ver las cosas tal y como son, es decir, si queréis descubrir la *verdad.* Pues, si queréis llegar a la *verdad* y a la *libertad,* tenéis que pasar necesariamente por el *Arroyo de Fuego.*[a] Este Arroyo de Fuego, este Feuerbach, es el *purgatorio* de nuestro tiempo.

Uno que no es berlinés.

Escrito a fines de enero de 1842.

[a] Juego de palabras: Feuerbach significa, en alemán, "arroyo de fuego".

OBSERVACIONES SOBRE LA RECIENTE INSTRUCCIÓN PRUSIANA ACERCA DE LA CENSURA [55]

Por un Renano

[*Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, t. I, 1843]

No figuramos nosotros entre los descontentadizos que ya antes de la publicación del nuevo edicto prusiano sobre la censura gritan: *Timeo Danaos et dona ferentes*.[a] Pero, en vista de que la nueva Instrucción aprobada por el gobierno autoriza a examinar las leyes ya promulgadas, aunque el examen no coincida con el criterio de las autoridades, queremos empezar nosotros dando el ejemplo con ella misma. La *censura* es la *crítica oficial*; sus normas son normas críticas, las menos indicadas, por tanto, para sustraerse a la crítica que ellas mismas proclaman.

Nadie podrá por menos de aprobar, naturalmente, la *tendencia general* expuesta en el preámbulo a la Instrucción:

> "Para librar *ya desde ahora*[b] a la prensa de infundadas restricciones que no responden a los augustos deseos, Su Majestad el Rey, mediante Real Orden dirigida el 10 del presente al Real Ministerio de Estado, se ha permitido reprobar expresamente toda indebida coacción ejercida contra la actividad del escritor y, reconociendo la importancia y la necesidad de publicaciones libres y honestas, tiene a bien autorizarnos a que llamemos de nuevo la atención de los censores hacia la adecuada aplicación del artículo II del Edicto sobre la Censura del 18 de octubre de 1919."

¡Claro! Si se reconoce la necesidad de la censura, no cabe duda de que aún es más necesario ejercerla de un modo franco.

Tal vez podría suscitar cierta extrañeza la *fecha* de la citada ley, que es la del 18 de octubre de 1819. ¿Cómo? ¿Se trata acaso de una ley que las circunstancias de los tiempos hayan obligado a derogar? No parece que sea así, puesto que la Instrucción se limita a pedir "*de nuevo*" a los censores que se atengan a cumplir dicha ley. Lo que quiere decir que la ley seguía vigente en 1842, aunque no se cumplía, pues se llama la atención acerca de ella para liberar "*ya desde ahora*" a la prensa de infundadas restricciones, ajenas a las intenciones del soberano.

Es decir, que la prensa —así se deduce directamente de este preámbulo— se hallaba hasta ahora, *a pesar de la ley*, sometida a restricciones infundadas.

Ahora bien, ¿esto habla *en contra de la ley*, o *en contra de los censores?*

[a] Temo a los dánaos [los griegos], aunque hagan regalos (Virgilio, *Eneida*, II, 49).
[b] Todos los subrayados de las citas proceden de Marx.

No consideraríamos nosotros *lícito* afirmar lo segundo. Durante veintidós años han venido actuando ilegalmente unas autoridades encargadas de tutelar el más alto de los intereses de los ciudadanos, que es *su espíritu;* autoridades que tienen por misión regular, en medida todavía mayor que los censores romanos, no sólo la conducta de los ciudadanos individuales, sino incluso el comportamiento del espíritu público. ¿Podemos admitir, en un Estado tan bien organizado y tan orgulloso de su administración como el prusiano, una actuación tan intolerable de parte de altos funcionarios públicos, una tan consecuente deslealtad? ¿Podemos pensar que el Estado, en una ceguera persistente, haya escogido a los individuos más ineptos para ejercer las funciones más difíciles? ¿O que los súbditos del Estado prusiano, por último, se hallen privados de toda posibilidad de reclamar contra un proceder ilegal? ¿Es que todos los escritores prusianos son tan incultos y tan torpes, que desconocen las leyes relacionadas con su existencia, o es que son demasiado cobardes para exigir su aplicación?

Si echamos la culpa a los *censores*, no pondremos en entredicho solamente su honor, sino también el honor del Estado prusiano y de los escritores de Prusia.

Además, la conducta ilegal de los censores, mantenida durante más de veinte años, nos suministraría, pese a las leyes, el *argumentum ad hominem* [c] de que la prensa requiere otras garantías que estas disposiciones de carácter general, para atar corto a esos individuos irresponsables; nos suministraría la prueba de que la censura entraña en su propia esencia un defecto fundamental al que no puede poner remedio ninguna ley.

Y si los censores eran buenos y *la ley no servía*, ¿cómo se explica que se recurra de nuevo como remedio al mal mismo que lo ha ocasionado?

¿O acaso se trata de imputar a los *individuos* los *defectos objetivos* de una institución, para suscitar con ello la apariencia de que se corrige algo, sin corregir la esencia misma del mal? Estamos ante una especie de *aparente liberalismo*, que se presta a hacer concesiones y sacrifica a las personas, a los instrumentos, para mantener en pie la cosa, la institución. Se trata con ello de desviar la atención de un público superficial.

Se convierte en un encono contra las personas lo que es un encono contra la cosa. Y se cree hacer mudar la cosa con un simple cambio de personas. Se desvía la mirada de la censura para hacerla recaer sobre algunos censores, y los medrosos escritores del progreso ordenado desde arriba manipulan minuciosas audacias dirigidas contra funcionarios en desgracia como otros tantos homenajes rendidos al gobierno.

Y hay todavía otra dificultad, que viene a entorpecer nuestros pasos.

Algunos corresponsales de prensa ven en la Instrucción sobre la Censura el nuevo edicto acerca de ésta. Se equivocan, pero su error es excusable. El Edicto sobre la Censura del 18 de octubre de 1819 tenía carácter provisional, sólo debía regir hasta el año 1824, y se habría

c Argumento personal.

mantenido en vigor con carácter provisional hasta el día de hoy, si ahora no nos enteráramos por la Instrucción que comentamos de que nunca llegó a aplicarse.

También el edicto de 1819 era una disposición de carácter *interino,* con la diferencia de que en él se fijaba un plazo de vigencia de cinco años, mientras que la nueva Instrucción no señala plazo alguno; y con la diferencia, además, de que la expectativa de *entonces* era la de las *leyes sobre la libertad de prensa* y la de *ahora* es la de las *leyes sobre la censura.*

Otros corresponsales consideran la Instrucción sobre la Censura como una renovación del viejo edicto. Este error se encarga de refutarlo el texto mismo de la Instrucción que comentamos.

Nuestro punto de vista es que la Instrucción sobre la Censura expresa *por anticipado el espíritu* de la presunta ley de prensa. Y, al decir esto, nos atenemos estrictamente al espíritu del Edicto de Censura de 1819, que equipara, en cuanto a la prensa, las *leyes del país* y los *decretos.* (Véase Art. XVI, número 2 del citado edicto.)

Pero, volvamos al texto de la Instrucción:

> "Con arreglo a esta ley" —se refiere a su artículo II—, "la censura no debe entorpecer la seria y modesta investigación de la verdad, imponer a los escritores una coacción indebida ni poner trabas a la libre circulación en el comercio librero."

La investigación de la verdad, que la censura no debe entorpecer, se califica, como se ve, precisándola, de *seria* y *modesta.* Los dos criterios se refieren no tanto al contenido mismo de la indagación como a circunstancias exteriores a él. Se desvían desde el primer momento de la investigación misma de la verdad, para dirigir la atención contra un tercero desconocido. ¿Acaso no perderá de vista la verdad una indagación que dirige la mirada constantemente hacia este tercero a quien la ley dota de una justa irritabilidad? ¿Y no es deber primordial del investigador de la verdad lanzarse directamente a la búsqueda de ésta, sin mirar a derecha o izquierda? ¿No me olvidaré de decir lo que hay que decir, cuando se me obliga a no olvidar, menos aún, que debo decirlo en la forma prescrita?

La verdad es tan poco modesta como la luz, y ¿contra quién habría de serlo? ¿Contra sí misma? *Verum index sui et falsi.*[d] Es decir, *¿contra la mentira?*

Si la modestia es lo que caracteriza a la investigación, esto distinguirá más bien al miedo a la verdad que al miedo a la mentira. Será un freno en cada paso de avance. *Será el temor impuesto a la investigación para que no se llegue al resultado,* es decir, un medio para preservarse en contra de la verdad.

Además, la verdad es general, no me pertenece a mí, sino que pertenece a todos; me tiene a mí y no la tengo yo a ella. Lo mío es la

[d] La verdad, piedra de toque de sí misma y de lo falso.

forma, a lo que yo imprimo mi individualidad espiritual. *Le style c'est l'homme.*[e] ¡Y cómo! La ley me permite escribir, pero me ordena escribir en un estilo que no es el *mío*. Puedo mostrar la faz de mi espíritu, pero envolviéndola previamente *en los pliegues que se me ordenan*. ¿Qué hombre honrado no se sonrojará ante esta exigencia y preferirá esconder la cabeza en la toga? Por lo menos, bajo ésta puede ocultarse la cabeza de Júpiter. Pero los pliegues que se nos ordenan no significan más que una cosa: *bonne mine à mauvais jeu.*[f]

Admiráis la encantadora variedad y la riqueza inagotable de la naturaleza. No exigís que la rosa tenga el mismo perfume que la violeta, pero queréis que lo más rico de todo, que es el espíritu, sólo exista de *un* modo. Soy un humorista, pero la ley ordena que se escriba de un modo serio. Soy un atrevido, pero la ley prescribe que mi estilo sea recatado. *Gris sobre gris:* he ahí el único color lícito de la libertad. Cada gota de rocío en que se refleja el sol, brilla en un juego inagotable de colores, ¡y queréis que el sol del espíritu, al refractarse en incontables individuos e innumerables objetos, se manifieste en un solo color, en el *color oficial!* La forma esencial del espíritu es la *alegría*, la *luz*, ¡y queréis hacer de la *sombra* su modo adecuado de expresarse, queréis que sólo ande vestido de negro, como si hubiera una sola flor negra! La esencia del espíritu es *la verdad siempre igual a sí misma*, ¿y en qué tratáis de convertir su esencia? En la *modestia*. Solo el harapo es modesto, dice Goethe,[56] y ¿en ese harapo queréis vosotros convertir el espíritu? Pero si la modestia a que os referís es aquella modestia del genio de que habla Schiller,[57] lo primero que tenéis que hacer es convertir en genios a todos los ciudadanos de vuestro Estado, empezando por vuestros censores. Además, la modestia del genio no consiste en lo que consiste el lenguaje de la cultura, en no tener acento ni hablar en dialecto, sino en tener el acento de la cosa misma y en hablar en el dialecto de su esencia. Consiste en olvidarse de la modestia y la inmodestia para desentrañar el fondo de la cosa. La modestia general del espíritu es la razón, aquella liberalidad universal que sabe comportarse ante *cualquier naturaleza* con arreglo a *su carácter esencial*.

En cuanto a la *seriedad*, si no ha de encajar en aquella definición de Tristram Shandy[58] según la cual es un comportamiento hipócrita del cuerpo para encubrir los defectos del alma, sino significar una seriedad *real*, vuelve del revés todo el precepto. Para tratar seriamente lo ridículo hay que tratarlo ridículamente, y la más seria inmodestia del espíritu consiste en ser modesto ante la inmodestia.

¡Serio y modesto! ¡Qué conceptos tan fluctuantes y tan relativos! ¿Dónde termina la modestia y comienza el orgullo? Estamos atenidos al *temperamento* del censor. Y tan falso sería prescribir al censor un temperamento como querer imponer al escritor un estilo. Si queréis ser consecuentes en vuestra crítica estética debéis prohibir también investigar la verdad *demasiado seriamente* y *demasiado modestamente*, pues

[e] El estilo es el hombre. [f] A mal tiempo, buena cara.

la excesiva seriedad es lo más ridículo de todo y la excesiva modestia la más amarga de las ironías.

Por último, se parte de una opinión totalmente invertida y abstracta de la *verdad* misma. Todos los temas de la actividad del escritor se resumen bajo el concepto general de la *"verdad"*. Ahora bien, aun prescindiendo de lo *subjetivo*, es decir, del hecho de que el mismo objeto se refracta de distinto modo en los diferentes individuos y transfiere sus diversos aspectos en otros tantos caracteres espirituales diversos, ¿es que el *carácter del objeto* no ejerce ninguna influencia, absolutamente ninguna, sobre la investigación? De la verdad no forma parte solamente el resultado, sino también el camino. La investigación de la verdad tiene que ser por sí misma verdadera, y la investigación verdadera es la verdad desplegada, cuyos miembros dispersos se agrupan y compendian en el resultado. ¿Y es que el tipo de la investigación no ha de cambiar a tono con el objeto? Se quiere que la investigación sea seria, aunque el objeto ría, que sea modesta, aunque recaiga sobre un objeto incómodo. Transgredís, pues, el derecho del objeto, lo mismo que el del sujeto. Enfocáis la verdad de un modo abstracto y convertís al espíritu en un *juez de instrucción*, que se limita a *levantar un atestado* escuetamente.

¿O acaso salen sobrando todas estas complicaciones metafísicas? ¿Deberemos entender, sencillamente, que la *verdad es lo que ordena el gobierno* y considerar la *investigación* como un advenedizo superfluo e impertinente, pero al que no podemos cerrar las puertas *por razones de etiqueta?* Tal parece que es así, pues la investigación se considera desde el primer momento como lo *opuesto* a la verdad y aparece, por tanto, con la sospechosa escolta oficial de la seriedad y la modestia, atributos que, evidentemente, le cuadran bien al lego frente al sacerdote. El intelecto del gobierno es la única razón de Estado. Es cierto que, en determinadas circunstancias de tiempo, hay que hacer concesiones al otro intelecto y a sus charlatanerías, pero éste, consciente de que se le hacen concesiones y de que no tiene de por sí derecho alguno, debe procurar presentarse en actitud modesta y reverente, seria y aburrida. Dice Voltaire [59] que *"tous les genres sont bons, excepté le genre ennuyeux"*,[g] pero aquí se erige en género exclusivo el género tedioso, como lo demuestra ya hasta la saciedad la referencia a "las deliberaciones de los estamentos territoriales renanos". ¿Por qué no, mejor, el buen estilo curialesco alemán de los viejos tiempos? Debéis escribir libremente, pero procurando que cada frase sea una reverencia a la censura liberal, para que ésta deje pasar vuestros juicios tan serios como modestos. Y no perdáis nunca la conciencia de la devoción.

El *acento legal* no descansa sobre la verdad, sino sobre la seriedad y la modestia. Por tanto, suscita reparos todo, la seriedad, la modestia y principalmente la verdad, bajo cuya vaga amplitud parezca ocultarse una verdad muy vaga y muy dudosa.

g Todos los géneros son buenos, menos el tedioso.

"La censura" —sigue diciendo la Instrucción— "no debe manejarse, por tanto, con un sentido estrecho, que vaya más allá que esta ley."

Por *esta ley* se entiende, en primer lugar, el artículo II del edicto de 1819; pero, más adelante la Instrucción se remite al "*espíritu*" del Edicto sobre la Censura. No es difícil compaginar ambas disposiciones. El artículo II es el *espíritu concentrado* del Edicto sobre la Censura, cuya estructuración y especificación encontramos en los restantes artículos. Creemos que no cabría caracterizar mejor el citado espíritu que mediante las *siguientes manifestaciones suyas:*

Artículo VII. "*Queda en suspenso por un periodo de cinco años la exención de la censura que* hasta ahora *se venía otorgando a la Academia de Ciencias y a las Universidades.*"

§ 10. "*El presente acuerdo provisional* se mantendrá en vigor durante cinco años a contar desde hoy. Antes de que este plazo expire, deberá examinarse cuidadosamente en la Dieta Federal de qué modo *podrían* ponerse en práctica las disposiciones uniformes *sugeridas* por el artículo 18 del Acuerdo Federal acerca de la *libertad de prensa,* estableciendo, así, un acuerdo definitivo acerca de los *límites* jurídicos *de la libertad de prensa* en Alemania."

No es posible considerar como dirigida a favorecer a la prensa una ley que suspende la *libertad de prensa,* allí donde ésta existe todavía, y la suspende mediante la *censura* allí donde se trata de darle existencia. Además, el citado párrafo 10 confiesa sin ambages que se dictará provisionalmente una *ley sobre la censura* en vez de la *libertad de prensa* sugerida por el artículo 18 del Acuerdo Federal,[60] sugestión que tal vez llegue a cumplirse algún día. Este *quid pro quo* da a entender, por lo menos, que el carácter de los tiempos imponía restricciones a la prensa y que el edicto debe su origen a los abusos de ésta. E incluso se excusa esta disonancia, considerándola provisional y asignándole solamente cinco años de vigencia, aunque, desgraciadamente, ha durado veintidós años.

Ya en su línea siguiente nos hace ver la Instrucción la contradicción en que incurre, puesto que, de una parte, no quiere que la censura se maneje en un sentido que vaya más allá del edicto y, de otra parte, se le ordena precisamente ir más allá.

"El censor puede muy bien consentir que se enjuicien libremente los asuntos interiores."

El censor *puede* hacerlo, pero no está obligado a ello, no pesa sobre él ninguna necesidad; y, sin embargo, ya este cauto liberalismo excede de un modo muy definido no sólo del espíritu, sino incluso de las exigencias precisas del edicto sobre la censura. El viejo edicto acerca de ésta, y concretamente el artículo II, citado en la Instrucción, no sólo no consiente *enjuiciar libremente* los asuntos prusianos, sino que no permite hacerlo tampoco con los *chinos*.

"Quedan incluidos aquí" —es decir, entre las transgresiones contra la seguridad del Estado prusiano y de los Estados federales de Alemania— "todos los partidos existentes *en cualquier país* que laboren por derrocar el orden establecido."

En estas condiciones, como se ve, no es fácil que puedan enjuiciarse *libremente* los asuntos relacionados con China o con Turquía. Y, si asuntos tan alejados de nosotros pueden poner en peligro la irritable seguridad de la Confederación Alemana, no digamos cualquier palabra de reprobación acerca de los asuntos *interiores*.

Pues bien, si la Instrucción, en lo que se refiere a su aspecto liberal, va de este modo más allá del espíritu del artículo II del edicto sobre la censura —cuál es el *contenido* de esto lo veremos más adelante, pero en cuanto a la *forma* resulta ya sospechoso por el hecho de presentarse como una consecuencia del artículo II, aunque la Instrucción sólo cita, prudentemente, la *primera mitad* de él, si bien se llama al censor a atenerse al *artículo mismo*—, también en lo que se refiere al *aspecto liberal va más allá del edicto sobre la censura*, añadiendo nuevas restricciones de prensa a las anteriores.

En el artículo II del Edicto sobre la Censura, más arriba citado, leemos:

"Su finalidad" (la de la censura) "es salir al paso de lo que vaya en contra de los *principios* generales de la religión, *sin atender* a las opiniones y doctrinas de los *diversos* partidos religiosos y sectas toleradas por el Estado."

En 1819, imperaba todavía el racionalismo, que entendía por religión, en general, la llamada religión de la razón. Este *punto de vista racionalista* es también el que adopta el Edicto sobre la Censura, aunque incurra en la inconsecuencia de situarse en el punto de vista irreligioso, cuando lo que se propone es proteger la religión. Es contrario, en efecto, a los principios generales de la religión el separar sus principios generales de su contenido positivo y de su determinabilidad, pues toda religión cree distinguirse de las otras religiones especiales *implantadas* precisamente por su *esencia especial* y ser la *religión verdadera* gracias precisamente a su *determinabilidad*. La nueva Instrucción sobre la Censura omite en la cita del artículo II la *adición restrictiva* que coloca a los diversos partidos religiosos y sectas al margen de la inviolabilidad, pero no se contenta con esto, sino que hace el siguiente comentario:

"No deberá tolerarse nada que vaya de un modo frívolo y hostil en contra de la religión *cristiana* en general o en contra de un *concepto determinado de su doctrina*."

El viejo Edicto sobre la Censura no mencionaba para nada la religión *cristiana*, sino que, por el contrario, distinguía la religión de *todos* los diversos partidos religiosos y sectas. La nueva Instrucción sobre la Censura no sólo convierte la religión en religión *cristiana*, sino que *añade*,

además, las palabras "concepto determinado de su doctrina". ¡Delicioso aborto de nuestra ciencia cristianizada! ¿Quién se atreverá a negar todavía que ello impondrá nuevas trabas a la prensa? La religión no deberá ser atacada *ni en general ni en particular.* ¿O acaso creéis que las palabras "frívolo y hostil" convierten las nuevas cadenas en cadenas de rosas? "Frívolo y hostil": ¡qué manera tan hábil de llamar a las cosas! El adjetivo "frívolo" va dirigido a la honorabilidad del ciudadano, es la palabra exotérica con que se habla al mundo, pero el adjetivo "hostil" se le susurra al oído al censor, es la interpretación legal de la frivolidad. Y aún encontraremos en esta instrucción algunos ejemplos más de este tacto sutil que sabe dirigir al público una palabra subjetiva, que saca los colores a la cara y al censor una palabra objetiva que hace afluir la sangre al rostro del escritor. Por este procedimiento podrían ponerse en solfa las *lettres de cachet.*[61]

¡Y en qué curiosa contradición cae la Instrucción sobre la Censura! Sólo es frívolo el ataque a medias, que se fija en algunos aspectos sueltos del fenómeno, sin ser lo bastante profundo y serio para tocar a la esencia de la cosa; incluso los giros contra *algo puramente especial en cuanto* tal se consideran frívolos. Así pues, si se prohíben los ataques a la religión cristiana en general, se autorizan en cambio los ataques puramente frívolos en contra de ella. Los ataques a los principios generales de la religión, a su esencia, a lo especial *en cuanto manifestación* de la esencia, constituyen ataques hostiles. La religión sólo puede ser atacada *de un modo frívolo o de un modo hostil;* no cabe una tercera posibilidad. Esta inconsecuencia en que se ve envuelta la instrucción es, en verdad, tan solo *aparente,* ya que se basa en la apariencia de que se permite atacar de *algún* modo a la religión; pero basta con echar una mirada imparcial a la cosa, para convencerse de que sólo se trata de una apariencia. A la religión no se la puede atacar ni de un modo hostil ni de un modo frívolo; *es decir, de ningún modo.*

Pero si la Instrucción, en abierta contradicción con el Edicto de 1819 sobre la Censura, impone nuevas trabas a la *prensa filosófica,* debiera, por lo menos, ser un poco consecuente y eximir a la *prensa religiosa* de las viejas trabas a que la sometía aquel edicto racionalista. Una de las finalidades de la censura, según en ella se proclama, es, en efecto,

"salir al paso de los que tratan de trasladar fanáticamente a la política los artículos de fe religiosa y de la *confusión de conceptos* que esto provoca".

Cierto que la nueva Instrucción es lo bastante juiciosa para no mencionar en sus *comentarios* esta disposición, pero no por ello deja de incluirla en su *cita del artículo* II. Ahora bien, ¿qué quiere decir eso de trasladar fanáticamente a la política los artículos de fe religiosa? Quiere decir que los artículos de fe religiosa pretenden, en su naturaleza específica, determinar la conducta del Estado o, lo que es lo mismo, convertir *la esencia específica de la religión en pauta del Estado.* El viejo Edicto sobre la Censura podía salir con razón al paso

de esta confusión de conceptos, pues admitía la crítica sobre una religión especial y sobre el contenido determinado de ésta. El viejo edicto se basaba en el insulso y superficial *racionalismo*, que vosotros mismos desdeñáis. Pero vosotros, que hacéis descansar el Estado, aun en cuanto al detalle, sobre la *fe* y el *cristianismo*, que pretendéis *que el Estado sea cristiano*, ¿cómo podéis recomendar a la censura que salga al paso de esta confusión de conceptos?

La confusión del principio político con el principio religioso-cristiano ha pasado a ser una *confesión oficial*. Aclararemos con una palabra esta confusión. Para no hablar más que de la religión cristiana como de la religión reconocida, tenéis en vuestro Estado católicos y protestantes. Unos y otros se creen con iguales derechos dentro del Estado, lo mismo que tienen iguales deberes para con él. Prescindiendo de sus diferencias religiosas, tanto unos como otros exigen que el Estado sea la realización de la razón política y jurídica. Pero vosotros queréis un *Estado cristiano*. Si vuestro Estado es sólo *cristiano-luterano*, se convertirá para los *católicos* en una Iglesia a la que éstos no pertenecen, que no tendrán más remedio que repudiar como herética y cuya más íntima esencia se halla en contradicción con ellos. Y a la inversa, y si convertís el *espíritu general del cristianismo* en espíritu *especial* de vuestro Estado, decidiréis en virtud de vuestra formación de protestantes *cuál* es el espíritu general del cristianismo. Determinaréis *qué es un Estado cristiano*, a pesar de que los últimos tiempos os han enseñado que tales o cuales funcionarios de un Estado no pueden trazar las fronteras entre la religión y el mundo, entre el Estado y la Iglesia. Para *negociar*, pero no para *decidir* acerca de esta *confusión de conceptos* habría que acudir a los *diplomáticos, no a los censores*.[62] Por último, cuando rechazáis como no esencial el dogma no determinado, adoptáis el punto de vista *herético*. Al decir que vuestro Estado es un Estado *cristiano en general, reconocéis* con un giro diplomático que *no es cristiano*. Por tanto, una de dos: o prohibís que la religión se mezcle para nada con la política —pero esto no queréis hacerlo, pues no deseáis que el Estado descanse sobre la libre razón, sino sobre la fe y la religión, que es, para vosotros, la *sanción general de lo positivo*— o permitís también que se traslade *fanáticamente* la religión a la política. Dejad que la religión se politice, a *su* modo. Pero tampoco deseáis esto; queréis que la religión ampare a lo terrenal, sin que esto se someta a la religión. Si traéis la religión a la política, resulta una pretensión insoportable y hasta *irreligiosa* querer determinar *terrenalmente* cómo tiene que comportarse la religión dentro de la política. Quien quiera aliarse a la religión por motivos religiosos debe reconocerle la voz decisiva en todas las cuestiones, o ¿acaso entendéis por religión *el culto de vuestro poder absoluto y de vuestra sabiduría de gobierno*?

Pero la *ortodoxia* de la nueva instrucción sobre la censura choca, además, de otro modo con el *racionalismo* del viejo edicto. Éste incluía entre las finalidades de la censura la represión de "lo que atentara contra la *moral* y las buenas costumbres". La instrucción menciona este

pasaje como *cita* tomada del artículo II. Ahora bien, aunque en *su comentario* se contengan adiciones en relación con la religión, figuran en él omisiones en lo tocante a la moral. Los ataques a la *moral* y a las *buenas costumbres* se convierten en una ofensa "al recato, las costumbres y el decoro exterior". Como se ve, *desaparece la moral en cuanto tal moral,* en cuanto *principio de un mundo* que obedece a sus propias leyes, y la esencia es sustituida por ciertas manifestaciones de orden externo, tales como la *honorabilidad policiaca* y el *decoro convencional.* Honor a quien honor merece; estamos ante un caso de verdadera consecuencia. El legislador específicamente cristiano *no puede reconocer* la moral como esfera independiente y sagrada por sí misma, porque reivindica para la religión su esencia interior general. La moral independiente va en contra de los principios generales de la religión, y los conceptos especiales de la religión son contrarios a la moral. La moral sólo reconoce su propia religión general y racional, y la religión reconoce solamente su especial moral positiva. Por tanto, a la vista de esta instrucción, la censura tendrá que rechazar por irreligiosas, como atentatorias al recato, a la disciplina y al decoro exterior las doctrinas de los héroes intelectuales de la moral tales como Kant, Fichte y Spinoza. Todos estos moralistas parten de la existencia de una contradicción de principio entre la moral y la religión, puesto que, según ellos, la *moral* descansa sobre la *autonomía* y la *religión* sobre la *heteronomía* del espíritu del hombre. Dejando estas desagradables innovaciones de la censura —que son, de una parte, el adormecimiento de su conciencia moral y, de otra, la rigurosa agudización de su conciencia religiosa— pasamos a hablar ahora de la parte más agradable, que son las *concesiones.*

"Se sigue de aquí, en especial, que no deberán rechazarse, siempre y cuando que su redacción sea decorosa y *su tendencia bien intencionada,* los escritos en que se enjuicien la administración del Estado en conjunto o en particular algunas de sus ramas, se examinen en cuanto a su valor interno las leyes ya promulgadas o que hayan de promulgarse, se pongan de manifiesto los defectos y fallas o se sugieran o propongan mejoras, por el simple hecho de que el sentido en que dichas obras se inspiran difiera del criterio del gobierno."

Modestia y seriedad en la investigación, son exigencias que la nueva Instrucción comparte con el Edicto sobre la Censura, pero no se contenta con el *decoro* de la redacción, como tampoco con la veracidad del contenido. Su criterio fundamental es la *tendencia;* más aún, es ésta la idea permanente que lo informa, mientras que en el edicto no encontramos ni siquiera *la palabra* tendencia. Y tampoco la Instrucción nos dice en qué consiste la tendencia aunque ésta es importantísima para ella, como lo demuestra la cita siguiente:

"Es premisa *inexcusable* para ello el que la *tendencia* de las manifestaciones hechas en contra de las medidas del gobierno no sea hostil y maligna, sino bien intencionada, y el censor deberá exigir la buena voluntad y la penetración y saber distinguir dónde se dan la una y la otra. En relación con esto, los censores

deberán fijarse especialmente en la forma y el tono del lenguaje empleados en los escritos, no autorizando su impresión en los casos en que la pasión, la violencia y la arrogancia hagan aparecer *su tendencia* como dañina."

El escritor queda sometido así al *más espantoso de los terrorismos*, al *tribunal de la sospecha*. Las leyes *tendenciosas*, en las que no se contienen normas objetivas, son leyes terroristas, como las que las exigencias del Estado produjeron bajo Robespierre y las que la corrupción del Estado produjo bajo los emperadores romanos. Leyes que toman como criterio fundamental, no los *actos en cuanto tales*, sino la *intención* de quien los realiza, son, sencillamente, la *sanción positiva de la arbitrariedad*. Es preferible que se ordene, como hizo aquel zar de Rusia, que los cosacos oficiales corten la barba a todos que no erigir en criterio para cortar la barba la intención con que se deja crecer ésta.

Solamente en la medida en que *me manifiesto*, en que entro en la esfera de lo real, entro en la esfera del legislador. Mi persona no existe en absoluto para la ley, no es en absoluto objeto de ésta, fuera de *mis actos*. Éstos son lo único por donde la ley puede agarrarme, pues son lo único para lo que yo exijo el derecho a existir, el *derecho de la realidad*, lo único, por tanto, en lo que queda sometido al *derecho real*. Pero las leyes tendenciosas no castigan solamente lo que hago, sino lo que, *fuera* de mis actos, pienso. Son, por consiguiente, un insulto al honor del ciudadano, leyes vejatorias contra mí existencia.

Póngame como me ponga, no se trata de los hechos. Mi existencia resulta sospechosa, mi naturaleza más íntima, mi individualidad se considera *mala y se me castiga por esta opinión*. La ley no me sanciona por los actos ilícitos que cometo, sino por los que no cometo. Se me castiga, en rigor, porque mi conducta *no es contraria a la ley*, ya que solamente así obligo al clemente y bien intencionado juez a atenerse a mis *perversas intenciones*, tan cautelosas, que no se manifiestan a la luz del día.

Las leyes basadas en las intenciones *no son leyes del Estado* dictadas para los *ciudadanos*, sino *leyes de un partido en contra de otro*. Las leyes tendenciosas suprimen la igualdad de los ciudadanos ante la ley. Son leyes que escinden, en vez de unir, y todas las leyes basadas en la escisión son leyes reaccionarias. No son leyes, sino *privilegios*. Unos pueden hacer lo que a los otros les está vedado, pero no porque éstos carezcan de una determinada cualidad objetiva, como por ejemplo los menores de edad, para poder celebrar contratos, sino porque se sospecha de sus opiniones, de sus intenciones. El *Estado moral* atribuye a sus miembros *las intenciones del Estado*, aunque se hallen en *oposición frente a un órgano del Estado*, frente al *gobierno; pero la sociedad* en que *un* órgano se considera depositario único y exclusivo de la razón de Estado y de la moral del Estado, un gobierno que se coloca en una oposición de principio contra el pueblo y, por tanto, considera sus *intenciones contrarias al Estado* como las intenciones generales y normales, animado por la mala conciencia de la facción, inventa leyes ten-

denciosas, *leyes de venganza* contra una intención que sólo se encuentra en los mismos miembros del gobierno. Las leyes en que se castigan las intenciones se basan en la carencia de intenciones, en los puntos de vista inmorales, materiales, del Estado. Son un grito indiscreto que brota de la mala conciencia. ¿Y cómo pueden ejecutarse esta clase de leyes? Recurriendo a un medio más indignante aún que la ley misma, al *espionaje*, o llegando previamente al acuerdo de considerar sospechosas tendencias literarias en bloque, lo que a su vez supone el averiguar a qué tendencia pertenece un individuo. Y así como en las leyes tendenciosas la *forma legal contradice al contenido* y el *gobierno* que las da se indigna contra lo que él mismo es, es decir, contra las intenciones contrarias al Estado, estas leyes constituyen, al mismo tiempo, como la *inversión del mundo* con respecto a sus leyes, pues este Estado mide con dos raseros. Para unos es legítimo lo que se castiga como ilegítimo en los otros. *Sus leyes son ya de por sí lo contrario de lo que las hace ser leyes.*

En esta dialéctica se embrolla también la *nueva* Instrucción sobre la Censura. Incurre en la contradicción de ejercer y obligar a los censores a que ejerzan todo lo que ella condena en la prensa como contrario al Estado.

Así, vemos que la Instrucción prohíbe a los escritores abrigar sospechas contra las intenciones de algunas personas o de clases enteras, a la vez que ordena al censor que clasifique a todos los ciudadanos en sospechosos y no sospechosos, en bien intencionados y mal intencionados. Se le impone al crítico del gobierno como deber diario la crítica que a la prensa se le niega, y además sin que nada justifique esta inversión. En efecto, aunque en la prensa lo contrario al Estado parezca ser por su contenido algo especial, visto en cuanto a su forma es algo general, es decir, entregado al juicio de todos.

Pero, al llegar aquí, se vuelven las tornas. Lo especial se revela ahora, *con respecto a su contenido,* como lo legítimo, lo contrario al Estado como el derecho del Estado, por lo que a su forma se refiere como algo especial, sustraído a la luz pública, confinado del aire libre de la publicidad al polvo de los archivos de los críticos del gobierno. Así, vemos cómo la Instrucción sobre la Censura, queriendo salvaguardar la religión, viola en realidad el principio más general de todas las religiones, que es la santidad y la inviolabilidad de las intenciones subjetivas. Erige al censor, suplantando a Dios, en juez de los corazones. Prohíbe las manifestaciones injuriosas y los juicios lesivos al honor acerca de tales o cuales personas, pero nos expone diariamente a los juicios lesivos al honor e injuriosos para el censor. Tratando de reprimir las intrigas provenientes de individuos mal intencionados o mal informados, la Instrucción obliga al censor a confiarse y atenerse a tales intrigas y a las delaciones de individuos malintencionados y malinformados, al degradar los juicios de la esfera del contenido objetivo a la esfera de las opiniones o las arbitrariedades subjetivas. No se quiere que se sospeche de las intenciones del Estado, pero la Instrucción parte de las sospe-

chas que el Estado inspira. No se quiere que las buenas apariencias encubran las malas intenciones, pero la misma Instrucción se basa en una falsa apariencia. Se pretende elevar el sentimiento nacional, y se toma como base un punto de vista humillante para las naciones. Se exige una actitud legal y el respeto a la ley, pero al mismo tiempo se nos obliga a respetar y honrar instituciones que nos colocan al margen de la ley y suplantan el derecho por la arbitrariedad. Se quiere que reconozcamos el principo de la personalidad hasta el punto de confiar en el censor a pesar de la defectuosa institución de la censura, y se viola el principio de la personalidad de tal modo, que se juzga, no por los actos, sino por las opiniones acerca de la opinión en que los actos se inspiran. Se exige modestia, y se parte de la enorme inmodestia de convertir a algunos servidores del Estado en *espías de los corazones*, en depositarios de la sabiduría total, en filósofos, teólogos, políticos, en el Apolo délfico. Se nos obliga a reconocer la inmodestia y, al mismo tiempo, se nos prohíbe ser inmodestos. La verdadera inmodestia es aquella en que ciertos individuos incurren al arrogarse la perfección del género humano. El censor es un cierto individuo, pero a la prensa se la convierte en el género. A nosotros se nos ordena confianza y se confiere a la desconfianza fuerza legal. Confiáis en las instituciones de vuestro Estado de tal manera, que convertís al débil mortal, al funcionario, en un santo y queréis hacer posible lo imposible. Pero desconfiáis de tal modo de vuestro organismo estatal, que le tenéis miedo a la opinión aislada de un particular, pues tratáis a la prensa como a un particular. Partís del supuesto de que los funcionarios obran de un modo perfectamente impersonal, sin odios, sin pasiones, sin limitaciones ni debilidades humanas. En cambio, receláis de lo impersonal, de las *ideas* considerándolas llenas de inquinas personales y de vileza subjetiva. La Instrucción exige que se deposite una confianza ilimitada en el estamento de los funcionarios y parte de una ilimitada desconfianza hacia cuantos no entran en él. ¿Por qué no vamos nosotros a pagar en la misma moneda? ¿Por qué no va a ser precisamente ese estamento el sospechoso, para nosotros? Y lo mismo el carácter. La persona imparcial sentirá de antemano mayor respeto por el carácter del crítico público que por el del crítico misterioso.

Lo que es malo de por sí, sigue siendo malo quien quiera que sea el portador de esta maldad, ya se trate de un crítico privado o de un crítico al servicio del gobierno, con la diferencia de que en el segundo caso la maldad aparece sancionada y es considerada desde arriba como una necesidad para que lo bueno se obre desde abajo.

La *censura de la tendencia* y la *tendencia de la censura* son un *regalo de la nueva Instrucción liberal.* Y nadie podrá echarnos en cara el que nos paremos a considerar con cierta desconfianza sus ulteriores disposiciones.

"Las manifestaciones injuriosas y los juicios lesivos para el honor de determinadas personas no son aptos para ser dados a la publicidad por medio de la imprenta."

¡No son aptas! En vez de recurrir a esa suavidad de expresión, habría sido preferible que se hubiese determinado de un modo objetivo lo que son juicios injuriosos y lesivos para el honor.

"Y lo mismo, por lo que se refiere a las sospechas que recaigan sobre las intenciones de ciertos individuos o" (disyuntiva cargada de sentido) "de clases enteras, al empleo de *nombres de partido* y de otras personalidades."

Por tanto, constituyen también categorías necesarias para la prensa política la clasificación en categorías, los ataques a clases enteras, el empleo de nombres de partido —y el hombre necesita dar un nombre a todo, como Adán, ya que sólo así existe para él—, y los nombres de partido son categorías necesarias para la prensa política,

"Pues, como dice el doctor Sasafrás,
lo primero que hay que hacer con una enfermedad,
para poder curarla, es darle un nombre."

Todo esto guarda relación con las *personalidades*. ¿Por dónde empezar, pues? No se permite atacar a la persona individual, ni a la clase, ni a lo general, a la persona colectiva. El Estado no quiere —y tiene razón— verse expuesto a injurias, y tampoco las personalidades. Pero, por medio de una simple conjunción disyuntiva, "o", se coloca en el centro lo general y, recurriendo a una pequeña conjunción copulativa, "y", nos enteramos a la postre de que se ha hablado solamente de personalidades. Y se llega, como si se tratase de una consecuencia trivial, al resultado de que a la prensa le está vedado todo lo que sea fiscalizar a los funcionarios y a instituciones que existen como una clase de individuos.

"Si la censura se ejerce, con arreglo a estas indicaciones, en el espíritu del edicto del 18 de octubre de 1819, cualquier publicista decente y liberal tendrá el margen necesario para sus juicios, y es de esperar que ello suscitará una mayor participación en los intereses patrios, elevándose así el sentimiento nacional."

Reconocemos que, con arreglo a estas indicaciones, se deja un margen más que suficiente —y también la palabra margen está bien escogida, pues se trata de un espacio marginal calculado para una prensa habitual a dar saltos en el aire— a los publicistas *decentes* —decentes, naturalmente, en el sentido de la censura—; si cabe decir lo mismo en cuanto a los publicistas *liberales*, y de qué clase de *libertad* de opinión se trata, lo dejamos a la sagacidad del lector. Por lo que se refiere a las *esperanzas* formuladas por la Instrucción, es posible que el *sentimiento nacional* se eleve a la manera cómo la cuerda del verdugo eleva el sentimiento de la nacionalidad en los turcos; y dejaremos que ella misma decida si una prensa tan modesta como seria fomenta realmente una mayor participación en los intereses patrios, no es fácil que a una prensa hambrienta se la pueda alimentar con los asuntos de Chi-

na. Aunque también es posible que tomemos demasiado en serio el pasaje transcrito. Tal vez captemos mejor su sentido si vemos en él simplemente el engarce del rosario. Es posible que ese engarce liberal sostenga una perla de muy dudoso valor. Fijémonos bien. Todo depende del encadenamiento de las frases. Bien considerada la cosa, vemos que la elevación del sentimiento nacional y el estímulo del interés por los intereses patrios, que en el pasaje se expresan como una *esperanza,* se convierten enseguida en una *orden,* por boca de la cual se fulmina contra nuestros pobres *periódicos* tuberculosos la amenaza de *nuevos procesos de prensa.*

"Por este camino, hay que esperar que también la literatura política y la prensa diaria se percatarán mejor de cuál es su misión, adquirirán un tono más digno al disponer de materia más abundante y se abstendrán en lo futuro de especular con la curiosidad de sus lectores mediante novedades sensacionalistas y murmuraciones en torno a sucesos y personalidades e informaciones carentes de contenido tomadas de otros periódicos por corresponsales malintencionados o malinformados, tendencia esta contra la cual tiene la censura el deber incuestionable de intervenir."

Se *espera,* pues, que por este camino la literatura política y la prensa diaria se den mejor cuenta de cuál es su misión, etc. Ahora bien, la *recapacitación* no puede imponerse por medio de órdenes, sino que es un fruto en el que hay que esperar, y la esperanza es la esperanza. Pero la Instrucción es demasiado práctica para contentarse con esperanzas y buenos deseos. Mientras se concede a la prensa *como un nuevo alivio* la esperanza de una futura corrección, la amable Instrucción la priva, por si acaso, de un derecho actual. Pierde lo que todavía tiene, en esperar de que se corrija. Le sucede como al pobre Sancho Panza, a quien el médico de la corte le quita los alimentos que tiene ante sus ojos para que una tripa entregada no se interponga ante el cumplimiento de los deberes que impone el corazón.[63]

Y, al mismo tiempo, no queremos dejar pasar la ocasión de animar al escritor prusiano a que trate de asimilarse esta clase de estilo decoroso. En la primera parte de la frase se dice: "Por este camino, hay que esperar *que*". Este *que* condiciona una serie de cláusulas, a saber: que la literatura política y la prensa diaria se percaten mejor de cuál es su misión, que empleen un tono más digno, que se abstenga de tomar de otros periódicos informaciones carentes de contenido, etc., etc. Todas estas cláusulas aparecen todavía regidas por la esperanza, pero el final de la frase, que se enlaza a lo que antecede por una *afirmación tajante* —"tendencia esta contra la cual tiene la censura el deber incuestionable de intervenir"—, relevar al censor de la aburrida tarea de aguardar hasta ver en qué para la esperada corrección de la prensa diaria y le ordena que, sin más, proceda a suprimir lo que no le parezca bien. La *cura interna* es sustituida por la cirugía de la *amputación.*

"Pero, para acercarse a este resultado, es necesario que se proceda con la

mayor cautela en la autorización de nuevos periódicos y nuevos redactores, de modo que la prensa diaria sea confiada a personas absolutamente intachables, cuya capacidad científica, posición y carácter garanticen la seriedad de sus aspiraciones y la lealtad de su manera de pensar."

Antes de entrar en el detalle del pasaje citado, queremos hacer una observación de carácter general. La autorización de nuevos redactores, es decir, de los futuros redactores en general, se confía "*a la mayor cautela*", bien entendido que de las *autoridades del Estado*, de la censura, mientras que el viejo edicto dejaba la elección del redactor, por lo menos bajo ciertas garantías, *a la discreción del empresario*:

Artículo IX. "La autoridad superior de la censura tendrá derecho a hacer saber al empresario que el redactor designado no reúne las condiciones necesarias para ser merecedor de confianza, en cuyo caso el empresario estará obligado a nombrar otro redactor o, *si prefiere mantener* al anterior, deberá prestar *la fianza que*, a propuesta de la mencionada autoridad superior de la censura, señalen nuestro ministerio o los ministerios de Estado indicados más arriba."

En la nueva Instrucción sobre la Censura se manifiesta un espíritu más profundo y cabría decir que *romántico*. Mientras que el viejo edicto exigía prosaicas fianzas materiales, susceptibles, por tanto, de ser estipuladas por la ley, la nueva Instrucción priva al editor de un periódico *de toda iniciativa propia*, poniendo en manos del gobierno la cautela preventiva y encargando a las autoridades, con su gran sagacidad y su profundo sentido espiritual, de pulsar las vagas cualidades subjetivas, internas y externas. Ahora bien, si la vaguedad, la delicada interioridad y la superabundancia subjetiva del *romanticismo* se truecan aquí en algo *puramente eterno*, es solamente en el sentido de que la contingencia eterna no aparece ya bajo su prosaica determinabilidad y limitación, sino envuelta en una portentosa gloria, en una imaginaria profundidad y un imaginario esplendor, con lo cual tampoco la Instrucción se sustraerá a este *destino romántico*.

Los redactores de la prensa diaria, cualquiera que sea la categoría de periodismo en que entren, deben ser personas absolutamente intachables. Y, como garantía de esta absoluta intachabilidad se indica, ante todo, la "*capacidad científica*". Y no se apunta ni la más leve duda de que el censor posee la capacidad científica necesaria para poder juzgar acerca de la capacitación científica de los redactores, cualquiera que ella sea. Si Prusia cuenta con una pléyade tal de genios universales conocidos del gobierno —en cada ciudad existe, por lo menos, un censor—, ¿por qué estas cabezas enciclopédicas no actúan como escritores? Pues no cabe duda de que un medio mucho mejor que la censura para acabar con los extravíos de la prensa sería que estos funcionarios, pujantes por su número y poderosos por su ciencia y su genio, se levantasen de una vez y aplastasen con su peso a aquellos míseros escritores que sólo conocen un género, e incluso actúan en él sin una capacidad oficialmente acreditada. ¿Por qué guardan silencio estos hombres de peso,

cuyos graznidos podrían salvar al Capitolio como los de los gansos romanos? Hay que reconocer que son gente demasiado retraídas. El mundo científico las ignora, pero sí las conoce el gobierno.

Y si estos hombres son ya hombres como no podría encontrarlos ningún Estado, pues ninguno ha llegado a conocer jamás clases enteras formadas exclusivamente por genios universales y cabezas enciclopédicas, ¡aún tienen que ser todavía más geniales los que los elijan! Deberán poseer una verdadera ciencia infusa para poder otorgar un diploma de capacitación científica universal a funcionarios perfectamente desconocidos en la república de las ciencias. Y cuanto más nos remontamos en esta *burocracia de la intelectualidad*, más portentosas son las cabezas con que nos encontramos. Pues bien, ¿vale la pena de que un Estado que dispone de tales columnas de una prensa perfecta convierta a estos hombres en *guardianes* de una prensa defectuosa, convirtiendo lo perfecto en instrumento de lo imperfecto? ¿No es absurdo que proceda así?

Cuantos más censores de estos nombréis, más probabilidades de mejoramiento sustraeréis al reino de la prensa. Priváis a vuestro ejército de los hombres sanos para convertir a éstos en médicos de los enfermos.

No tenéis más que dar una patada en el suelo, como Pompeyo, y de cada edificio del gobierno brotará una Palas Atenea armada con su lanza y su escudo. Ante la *prensa oficial* se esfumará en la nada la prensa banal. Por sí sola, la existencia de la luz se encarga de refutar a las tinieblas. No tenéis más que dejar que resplandezca vuestra luz. En vez de una deficiente censura, cuya plena validez se os antoja problemática a vosotros mismos, dadnos una prensa perfecta a la que no tengáis más que ordenar y cuyo prototipo os suministra desde hace varios siglos el Estado *chino*.

Sin embargo, el exigir la *capacidad científica* como única y necesaria condición para quienes escriban en la prensa diaria ¿no será más bien algo que depende del espíritu y que no puede favorecer el privilegio ni responder a ninguna exigencia convencional? ¿No será más bien una condición de la cosa misma que de la persona?

Desgraciadamente, la Instrucción sobre la Censura viene a interrumpir nuestro panegírico. Junto a la garantía de la capacidad científica, encontramos la de *la posición y el carácter*. ¡Posición y carácter!

El carácter, que sigue tan de cerca a la posición, casi parece ser una emanación de ésta. Fijémonos ante todo en la *posición*. Ésta aparece tan comprimida entre la capacidad científica y el carácter, que casi se siente uno tentado a dudar de su buena conciencia.

El requisito *general* de la conciencia científica, ¡qué *liberal*! El requisito *especial* de la posición, ¡qué *poco liberal*! La capacidad científica y la posición juntas, ¡qué *seudoliberal*! Y, como la capacidad científica y el carácter son algo muy vago y la posición, en cambio, algo muy preciso, ¿cómo no llegar a la conclusión de que lo vago, siguiendo una ley lógica necesaria, se acomodará a lo preciso y tomará de éste la base y el contenido? ¿Cometería, pues, el lector un grave error de razona-

miento si interpretase la Instrucción viendo en la *posición* la *forma externa* bajo la que aparecen ante el mundo la capacidad científica y el carácter, tanto más cuanto que el propio estamento a que él pertenece le garantiza este modo de ver como el punto de vista del Estado? Sin esta interpretación resulta, por lo menos, de todo punto inexplicable por qué la capacidad científica y el carácter no constituyen suficientes garantías en el escritor y por qué hay que añadir a ellas, como tercer requisito, la posición. Si el censor se viese ante un conflicto, si estas garantías no se diesen nunca o sólo rara vez juntas, ¿por cuál de ellas tendría que optar, puesto en el trance de hacerlo, ya que alguien tiene que encargarse de dirigir los periódicos y las revistas? La capacidad científica y el carácter sin posición tendrán que parecerle al censor algo problemático por su misma vaguedad y, en general, no podrá por menos de causar extrañeza el que aquellas dos cualidades se den sin la posición. En cambio, ¿podrá el censor poner en duda el carácter y la ciencia cuando exista, además, la posición? Si lo hiciera, se fiaría, en este caso, menos del juicio del Estado que del suyo propio, mientras que en el caso contrario confiaría más en el escritor que en el Estado. ¿Podría un censor ser tan falto de tacto, tan mal pensado? No es de esperar, y es seguro que nadie lo espera. Lo *absolutamente decisivo* es la *posición*, que constituye el criterio determinante en los casos dudosos.

Así, pues, lo mismo que antes la Instrucción entraba en conflicto con el *edicto sobre la censura* por razón de su *ortodoxia*, *ahora* choca con él por razón de su *romanticismo*, que es siempre, al mismo tiempo, poesía de *tendencia*. La *fianza en dinero*, que es una garantía prosaica, se convierte en una garantía ideal, y esta garantía ideal se trueca en la posición perfectamente *real e individual*, que adquiere así una significación mágica y ficticia. Y del mismo se trueca la significación de la fianza. No es ya el editor el que *elige* a un redactor por el que *él responde* ante la autoridad, sino que ésta se encarga de erigirle *a él* en redactor, del que ella responde ante sí misma. El viejo edicto aguardaba hasta conocer la labor del redactor del que respondía la fianza en dinero del empresario. La Instrucción, en cambio, no se atiene a la *labor*, sino a la *persona* del redactor. Exige una determinada personalidad individual, lograda por medio del *dinero del editor*. La nueva Instrucción se mantiene tan en lo externo como el viejo edicto; pero, en vez de expresar y delimitar, como éste, lo prosaicamente determinado en consonancia con su naturaleza, infunde a las contingencias más externas la apariencia de un espíritu imaginario y expresa lo que es puramente individual con el *pahtos* de lo general.

Pero, mientras que en lo tocante al redactor la romántica Instrucción da a la más externa determinabilidad el tono de la más patética vaguedad, en lo que al censor se refiere envuelve la más vaga indeterminación en el tono de la determinabilidad legal.

"Con la misma cautela debe procederse en la designación de los censores, con objeto de que la censura se encomiende solamente a personas de probidad

y *capacidad* bien probadas, que respondan plenamente a la honrosa confianza que este cargo supone; a personas que, siendo al mismo tiempo sagaces y rectas en su modo de pensar sepan distinguir la forma de la esencia de la cosa y sobreponerse con seguro *tacto* a los posibles reparos, cuando el sentido y la *tendencia* de un escrito no justifiquen de por sí dichos reparos."

La posición y el carácter del escritor son sustituidos aquí por la probidad bien probada, puesto que la posición se *impone por sí misma*. Y la cosa es más importante cuando se exige del escritor *capacidad científica* y del censor *capacidad* sin ninguna calificación. El viejo edicto, con su orientación racionalista, dejando la política a un lado, exigía en su artículo III censores "*con una formación científica*" e incluso "*ilustrados*". Ambas calificaciones desaparecen en la Instrucción y, en vez de la *capacitación* del escritor, que supone una determinada capacidad, desarrollada y convertida en realidad, se exige del censor simplemente el *don de la capacitación*, la capacidad en general. Así, pues, el *don de la capacidad* deberá *fiscalizar a la capacitación real*, aunque los términos tengan que invertirse, evidentemente, con arreglo a la naturaleza misma de la cosa. Por último y solamente de pasada señalaremos que no se ha considerado necesario precisar, en cuanto al *contenido*, en qué ha de consistir la capacidad del censor, lo que hace que su carácter resulte, evidentemente, un tanto *ambiguo*.

Además, se nos dice que el cargo de censor debe encomendarse a personas "que *respondan plenamente* a la honrosa confianza que este cargo supone". Huelga entrar en comentarios sobre esta supuesta norma envuelta en el pleonasmo de elegir para ocupar un cargo a personas de quienes se confía que *responderán plenamente* a la honrosa confianza depositada en ellos, confianza que es, evidentemente, cabal y completa.

Por último, los censores deberán ser personas

"que siendo al mismo tiempo rectas en su modo de pensar y sagaces, sepan distinguir la *forma* de la *esencia* de la cosa y *sobreponerse* con seguro *tacto* a los posibles reparos, cuando el *sentido* y la *tendencia* de un escrito no justifique *de por sí* dichos reparos".

En cambio, un poco más arriba dice la Instrucción:

"En relación con esto" (es decir con la tendencia), "los censores deberán fijarse especialmente en la *forma* y el *tono del lenguaje* empleados en los escritos, no autorizando su impresión en los casos en que la pasión, la violencia y la arrogancia hagan aparecer su tendencia como dañina."

Así, pues, de una parte se pide que el censor juzgue *la tendencia por la forma* y, de otra parte, que enjuicie *la forma por la tendencia*. Si antes había desaparecido totalmente el *contenido* como criterio de la censura, ahora desaparece también la *forma*. Con tal de que la tendencia sea buena, nada interesan las *transgresiones contra la forma*. Aunque el escrito no sea precisamente muy serio y modesto, aunque parez-

ca violento, pasional y arrogante, ¿quién se dejará intmidar por su *tosca forma externa*? Hay que saber distinguir entre la *forma* y la *esencia*. Hay que dar de lado a toda apariencia de determinación; la Instrucción tenía que desembocar necesariamente en una *perfecta contradicción consigo misma*, pues todo aquello a base de lo cual deba inferirse la tendencia sólo puede ser calificado a través de la tendencia y debe reconocerse partiendo de ella. La violencia de lenguaje del patriota es una cólera sagrada, su apasionamiento es la irritabilidad del amor y su arrogancia una apasionada entrega, desmedida para poder ser mesurada.

Han desaparecido *todas las normas objetivas*; la actitud *personal* es todo lo que queda y el *tacto* del censor *debe* considerarse como una garantía. ¿Qué es, pues, lo que el censor puede infringir? El tacto. Pero la falta de tacto no puede constituir un delito. Y, por parte del escritor, ¿qué es lo que se halla amenazado? La existencia. ¿Ha habido algún Estado que haya hecho depender la existencia de clases enteras del tacto de determinados funcionarios?

Toda norma objetiva ha desaparecido, volvemos a decir; de parte del escritor, la tendencia es el último contenido que se exige y se prescribe, la opinión, es el tacto y la única norma trazada al censor.

Ahora bien, si la arbitrariedad del censor —y el dar carta de naturaleza jurídica a la mera opinión es convertir la arbitrariedad en un derecho— es una consecuencia envuelta en el ropaje de determinaciones objetivas, la Instrucción proclama ya con plena conciencia de lo que hace la arbitrariedad del *tribunal territorial*; en éste se deposita, sin más, toda la confianza, y *esta confianza depositada en el tribunal territorial* es la suprema *garantía de la prensa*. Por donde la esencia de la censura descansa, en general, sobre la arrogante confianza que al Estado policiaco le merecen sus propios funcionarios. Al entendimiento y a la buena voluntad del público no se le concede ni lo más simple; en cambio, tratándose de funcionarios públicos, se admite hasta la posibilidad de lo imposible.

Esta falta fundamental informa todas nuestras instituciones. Así, por ejemplo, en la jurisdicción penal se funden *en una sola persona* el juez, el fiscal y el defensor. Esta fusión contradice a todas las leyes de la psicología. Pero el funcionario se halla por encima de todas las leyes psicológicas, que sólo rigen para el público. Sin embargo, si cabe excusar un principio estatal defectuoso, resulta imperdonable el no ser lo bastante honrado para poder ser consecuente. La *responsabilidad* de los funcionarios deberán hallarse tan en absoluto por encima de la del público como los funcionarios se hallan por encima de éste, y precisamente al llegar aquí, al terreno en que solamente la consecuencia en la aplicación podría justificar el principio, hacer de él, dentro de su esfera, un principio jurídico, se le abandona para aplicar cabalmente el principio contrario.

También el censor es acusador, defensor y juez en una persona; el censor, a quien se encarga de *administrar el espíritu*, es, como tal, *irresponsable*.

La censura sólo podría tener un carácter *provisionalmente* leal si se la sometiese a los *tribunales ordinarios*, cosa, por lo demás, imposible, mientras no existan leyes objetivas sobre la censura. Pero, el peor recurso de todos es el someter la censura a una nueva censura, a la censura del presidente de un tribunal territorial o de un alto tribunal de la censura.

Todo lo que se ha dicho de las relaciones entre la prensa y la censura es aplicable a las relaciones entre ésta y la alta censura y a las relaciones entre el escritor y el censor superior, aunque se intercale un *eslabón intermedio*. Es la misma relación elevada a un escalón más alto; el curioso error consistente en dejar en pie la cosa, queriendo infundirle una nueva esencia por medio de distintas personas. Si el *Estado coactivo* quisiera ser leal, desaparecería. Cada punto reclamaría la misma coacción y la misma presión para contrarrestar la otra. La censura superior necesitaría, a su vez, ser censurada. Pues bien, para escapar de este círculo diabólico se rompe con la lealtad y se decide que la ilegalidad comienza en el tercer estrato o en el estrato noventa y nueve. Y, como esta conciencia flota vagamente ante el estamento de los funcionarios, éste procura, por lo menos, elevar la esfera de la ilegalidad hasta un nivel tan alto que escape a la mirada y, haciéndolo así, cree que la ha hecho desaparecer.

La verdadera *cura radical* de la censura sería su *supresión*, pues se trata de una institución mala, y las instituciones tienen mayor fuerza que los individuos. Pero, sea acertado o equivocado nuestro punto de vista, lo que sí puede afirmarse es que los escritores prusianos nada salen *ganando con la nueva Instrucción* ni en cuanto a *progreso real* ni en cuanto a progreso *ideal*, a *conciencia*.

> *Rara temporum felicitas, ubi quae velis sentire*
> *et quae sentias dicere licet.*[h]

Escrito entre el 15 de enero
y el 10 de febrero de 1842.

[h] ¡Oh, rara dicha de los tiempos en que se puede pensar lo que se dice y decir lo que se piensa! (Tácito.)

DE LA "GACETA RENANA"

LOS DEBATES DE LA VI DIETA RENANA

Por un Renano

ARTÍCULO PRIMERO [64]

LOS DEBATES SOBRE LA LIBERTAD DE PRENSA Y LA PUBLICACIÓN DE LOS DEBATES DE LA DIETA [65]

[*Rheinische Zeitung*, núm. 125,
5 de mayo de 1842]

Para asombro de todos los alemanes que saben leer y escribir, una buena mañana de la primavera berlinesa, la *Gaceta Prusiana del Estado* [66] se descolgó publicando sus *confesiones*. Lo hizo, cierto es, empleando para ello una forma elegante, diplomática y no precisamente divertida. Parecía como si quisiera colocar delante de sus hermanos el espejo de la conciencia; aparentando hablar en tono místico de otros periódicos prusianos, hablaba en realidad del periódico prusiano por excelencia, es decir, de sí mismo.

De diversas maneras podría explicarse esto. Julio César hablaba de sí mismo en tercera persona. ¿Por qué la *Gaceta Prusiana del Estado* no puede hablar de terceras personas refiriéndose a sí misma? Cuando los *niños* hablan de sí mismos, nunca dicen "yo", sino "Jorge", etc. ¿Por qué la *Gaceta Prusiana del Estado* no puede emplear el "yo" para hablar de la *Gaceta de Voss* [67] o de la *Gaceta de Spener*,[68] rehuyendo el empleo de nombres sagrados?

Acababa de hacerse pública la nueva Instrucción sobre la Censura. Nuestros periódicos se creían obligados a adoptar las apariencias y los convencionalismos de la libertad. También la *Gaceta Prusiana del Estado se veía* obligada a salir de su marasmo y tener alguna inspiración liberal o, cuando menos, independiente.

La primera condición inexcusable de la libertad es el conocimiento de sí mismo, que, a su vez reclama de un modo imperioso, la *confesión*.

No dudemos, pues, que lo que la *Gaceta Prusiana del Estado* nos ofrece son realmente sus *confesiones*. Si tenemos presente que estamos ante el primer desperezo de una criatura periodística semioficial dispuesta a conocerse a sí misma, se despejarán todos los enigmas. Nos convenceremos de que la *Gaceta Prusiana del Estado* "pronuncia tranquilamente algunas palabras importantes", y solo nos quedará la duda

de qué es lo que más debemos admirar, si la tranquilidad de la grandeza o la grandeza de la tranquilidad.

Apenas se había hecho pública la Instrucción sobre la Censura y apenas se había recobrado de este golpe la *Gaceta Prusiana del Estado*, cuando la oímos preguntar: "¿Para qué les ha servido a los periódicos prusianos la mayor libertad otorgada por la censura?"

Lo que evidentemente quiere decir es: ¿de qué me han servido a mí tantos y tantos años de respetar estrictamente la censura? ¿Qué he conseguido yo con someterme tan celosamente y de todos los modos posibles a la vigilancia y a la tutela? Y, sobre todo, ¿qué va a ser de mí ahora? No he aprendido a andar y, el público, ávido de diversiones, se reirá ahora del pobre tullido. Pero no os alegréis, pues lo mismo os sucederá también a vosotros, hermanos de la prensa. Lo mejor que podemos hacer es confesar al pueblo prusiano nuestras debilidades, pero manteniendo cierto tono diplomático en nuestras confesiones. No le digamos abiertamente que carecemos de todo interés. Digámosle que, si los periódicos de Prusia carecen de interés para el pueblo prusiano, el Estado prusiano carece de interés para los periódicos.

La osada pregunta de la *Gaceta Prusiana del Estado* y su respuesta, más osada aún, no son más que el preludio de su despertar, los anuncios del texto que se dispone a leernos, envueltos todavía en los cendales del sueño. Despierta a la conciencia y proclama su espíritu. Escuchemos a este Epiménides.[69]

Sabido es que la primera manifestación teórica de la conciencia flota aún entre los sentidos y el pensamiento. Es lo que hace el niño cuando empieza a dar pruebas de una actividad intelectiva teórica y libre. *¡Pongámanos a contar!*, exclama la *Gaceta Prusiana del Estado*.[70] La *estadística* es la *primera de las ciencias políticas*. Si queremos conocer la cabeza de una persona, no tenemos más que contar los pelos que tiene.

Haz con otros lo que quieras que ellos hagan contigo. Y no cabe duda de que el mejor camino que la *Gaceta Prusiana del Estado* puede seguir para llegar a conocernos, sobre todo a mí, es el de la estadística. Ésta revelará, no sólo que aparezco con tanta asiduidad como cualquier periódico francés o inglés, sino que tengo menos lectores que cualquier periódico del mundo civilizado. Si descontamos los funcionarios que se interesan por mí de bastante mala gana y los locales públicos en los que no puede faltar una publicación semioficial, ¿quién me lee? Calculemos lo que cuesto, y reconoceréis que no es un negocio rentable esto de pronunciar tranquilamente grandes palabras. Ved, pues, cuán convincente es la estadística y cómo los números nos excusan de operaciones mentales más complicadas. ¡Contemos, pues! Las columnas de números instruyen al público sin afectar en lo más mínimo sus sentimientos.

Y la *Gaceta Prusiana del Estado*, con sus pujos estadísticos, no sólo emula al chino[71] y a Pitágoras,[72] el gran estadístico universal, sino que se deja influir también por el gran filósofo de la naturaleza de nues-

tro tiempo,[a] que se empeña en reducir a series de números las diferencias entre los animales, etcétera.

Como vemos, la *Gaceta Prusiana del Estado*, aunque parezca mantenerse en un terreno absolutamente positivo, no deja de tener sus fundamentos filosóficos modernos.

Pero la *Gaceta Prusiana del Estado* es omnilateral. No se detiene en los *números*, en las *magnitudes numéricas*. Va más allá en el reconocimiento del principio cuantitativo, pues proclama también la legitimidad de la *magnitud espacial*. El espacio es lo primero cuya magnitud se impone al *niño*. Es la primera magnitud del mundo que el niño percibe. Por eso el niño considera como un grande hombre a todo hombre grande, y la infantil *Gaceta del Estado*, dejándose llevar de la misma impresión, nos dice que los libros *gordos* son incomparablemente mejores que los *delgados* y mucho más, desde luego, que las hojas sueltas, los *periódicos*, que sólo constan de unas cuantas páginas.

Los alemanes gustan de expresarse meticulosamente. Escribid libros interminables sobre la institución del Estado, libros atiborrados de erudición que nadie lee, fuera del autor y el obligado a reseñarlos, pero no olvidéis que vuestros periódicos no son libros. Paráos a pensar en cuántos pliegos entran en una obra concienzuda de tres volúmenes. No busquéis, pues, el espíritu de nuestros días y de nuestro tiempo en los periódicos, que os sirven los cuadros estadísticos, sino buscadlo en los libros, que por su volumen son ya una garantía de su profundidad.

Tened en cuenta, buenos escolares, que se trata de cuestiones "eruditas", que debéis aprender en los libros gordos y que, si os aficionáis a nuestra lectura, la de los periódicos, por nuestro agradable formato y nuestra mundana ligereza, verdaderamente amena, la base de la cultura está en los libros voluminosos.

No cabe duda de que los días en que vivimos ya no saben apreciar la grandeza que admiramos en la Edad Media. Basta fijarse en nuestros diminutos libros piadosos y en nuestros sistemas filosóficos en octavo menor y compararlos con los veinte gigantescos infolios de un Duns Escoto. No es necesario que leáis los libros, pues basta con que admiréis su tamaño impresionante para que vuestros corazones se sientan comovidos y vuestros sentidos trastornados, como a la vista de una catedral gótica. Estas obras gigantescas, que parecen brotar de la naturaleza como árboles inmensos, nos abruman por su tamaño, y el sentimiento opresivo es ya el comienzo de la veneración. Estos libros no son poseídos, sino que le poseen a uno. Somos para ellos como un accidente, y la *Gaceta Prusiana del Estado* cree, en efecto, que el pueblo no es más que un accidente de su literatura política.

Así, pues, aunque la *Gaceta Prusiana del Estado* se exprese en un lenguaje muy moderno, no carece de sus fundamentos históricos, que la enlazan con aquellos hermosos tiempos de la Edad Media.

Ahora bien, si el pensamiento teórico del *niño* es cuantitativo, sus juicios y su pensamiento práctico tienen, ante todo, un carácter prác-

[a] **Lorenz Oken.**

tico-sensible. Los sentidos son el primer nexo que une al niño con el mundo. Los *sentidos prácticos*, principalmente el olfato y el paladar, son los primeros órganos con los que *juzga* al mundo. De ahí que la infantil *Gaceta Prusiana del Estado* juzgue al valor de los periódicos y su propio valor con la *nariz*. Así como un filósofo griego [73] reputaba que las almas mejores eran las secas, así la *Gaceta del Estado* considera que son "buenos" periódicos los que "huelen bien". No se cansa de elogiar el "perfume literario" de la *Gaceta General de Augsburgo* [74] y del *Journal des Débats*.[75] ¡Palabras encomiásticas, raro simplismo! ¡Oh, grande, inmenso Pompeyo!

Por último, después de habernos permitido, con esa serie de manifestaciones sueltas y dignas de agradecimiento, lanzar profundas miradas a su estado de alma, resume la idea que tiene del Estado en una gran reflexión cuyo quid es el gran descubrimiento de que

"en Prusia, la administración pública y todo el organismo del Estado se hallan divorciados del espíritu político, razón por la cual el pueblo puede sentir todavía un interés *político* por los periódicos".

Así, pues, *según el parecer de la Gaceta Prusiana del Estado*, la administración pública, en Prusia, no tiene espíritu político o, dicho de otro modo, el espíritu político no tiene a la administración pública. No es muy delicado, por parte de la *Gaceta del Estado*, afirmar lo que el peor de los enemigos no podría decir con peores palabras, afirmar que la vida real del Estado carece de espíritu político y que el espíritu político no vive en el Estado real.

Pero no debemos perder de vista la *actitud sensorial infantil* de la *Gaceta Prusiana del Estado*. Nos dice que, tratándose de ferrocarriles, hay que pensar solamente en el hierro y los rieles, tratándose de pactos comerciales simplemente en el azúcar y el café, y cuando se trata de fábricas de curtidos solamente en los cueros. Y es que el niño se aferra siempre a la *percepción sensible*, sólo ve lo que le revelan los sentidos, y para él no existen los invisibles hilos nerviosos que enlazan lo particular con lo general y que, en el Estado y en todo lo demás, convierten a las partes materiales en miembros animados de un todo espiritual. El niño cree que el sol gira en torno a la tierra, que lo general gira en torno a lo singular. El niño, por tanto, no cree en el *espíritu*, cree en los *espíritus*.

Por eso a la *Gaceta Prusiana del Estado*, el espíritu político se le antoja un espectro francés: y cree poder conjurarlo arrojándole a la cabeza cueros, azúcar, bayonetas y números.

Pero nuestros lectores dirán, con razón, que nos proponíamos tratar de "los debates de la Dieta renana" y que, en vez de eso, se saca a escena a este "ángel inocente", a este senil niño periodístico que es la *Gaceta Prusiana del Estado*, repitiendo las viejas y sabias canciones de cuna con las que trata de arrullar y arrulla a sus hermanos en el tranquilo sueño invernal.

Es Schiller quien lo dice:

> "Lo que el intelecto del inteligente no alcanza a ver
> lo practica en su candorosa *sencillez* el espíritu del *niño*." [76]

La *Gaceta Prusiana del Estado* nos recuerda, "en su candorosa sencillez", que en Prusia, lo mismo que en Inglaterra, hay *Dietas regionales* cuyos debates tiene la prensa diaria *derecho* a discutir, siempre y cuando que *pueda* hacerlo, pues la *Gaceta del Estado*, haciendo un examen clásico de conciencia, entiende que lo que a los periódicos prusianos les falta no es el *derecho*, sino la *posibilidad*. Esta posibilidad se la reconocemos nosotros como un privilegio, al tomarnos, sin más explicaciones acerca de su potencia, la libertad de poner en práctica la inspiración concebida por la *Gaceta Prusiana del Estado* en su candorosa sencillez.

La *publicación* de los debates de la Dieta sólo llegará a ser una verdad si se da a estos debates el trato de "hechos públicos"; es decir, si se hace de ellos temas periodísticos. La que más cerca tenemos ahora de nosotros es la última Dieta *renana*.

Comenzaremos por sus "debates sobre la libertad de prensa" y diremos, primero que nada, que, si ante este problema habremos de exponer de vez en cuando nuestras propias opiniones positivas, en los artículos posteriores nos limitaremos más bien a exponer y glosar como observadores históricos la marcha de los debates.

Es la naturaleza misma de las deliberaciones la que condiciona esta diferencia en cuanto al modo de tratarlas. En efecto, en los demás debates encontramos las distintas opiniones de los miembros de la Dieta expuestas en el mismo plano. Ante el problema de la prensa, en cambio, vemos que los adversarios de la prensa libre gozan de ciertas ventajas. Aun prescindiendo de los tópicos y lugares comunes que flotan en el ambiente, percibimos en estos adversarios cierta *emoción patológica*, ciertos prejuicios pasionales, que les llevan a adoptar una posición *real*, no imaginaria, ante la prensa, cuyos *defensores* en esta sesión de la Dieta no mantienen, en su conjunto, un *contacto real* con su defendido. Ellos no han experimentado nunca la libertad de prensa como una *necesidad*. Es para ellos una necesidad de la cabeza, de la que no participa el corazón. Una especie de planta "exótica" que solo les atrae como "amateurs". De ahí que a las "buenas" razones de los adversarios se opongan casi siempre vagos razonamientos generales, y es bien sabido que la simpleza más limitada se considera importante, con tal de que no se le niegue la existencia.

Goethe dice en algún lugar [77] que el pintor sólo traza cuadros logrados de la belleza cuyo tipo ha llegado a amar, por lo menos, en un individuo viviente. También la libertad de prensa es una belleza —aunque no precisamente femenina— que es necesario haber amado para poder defenderla. Lo que uno verdaderamente ama es aquello cuya existencia se reputa necesaria, como algo sin lo cual siente uno su propia

existencia frustrada, insatisfecha, incompleta. Pero los defensores de la libertad de prensa a que nos referimos no parecen sentirse incompletos sin esta libertad.

[*Rheinische Zeitung*, núm. 128,
8 de mayo de 1842]

La *oposición liberal* nos muestra el punto culminante de una asamblea política, como la oposición, en general, es el punto culminante de una sociedad. Una época en la que es un atrevimiento filosófico dudar de los espectros y una paradoja rebelarse contra los procesos de brujería, esa época, es la época *legítima* de los espectros y los procesos de brujas. Un país que, como la antigua Atenas, trata a los aduladores, a los parásitos, cortesanos y serviles como gentes que viven al margen de la razón popular, como a *bufones del pueblo*, es el país de la independencia de la persona. Un pueblo que, como los pueblos de los mejores tiempos, reivindicando el derecho de pensar y expresar la verdad, que afirma los derechos del *bufón cortesano*, sólo puede ser un pueblo independiente y con criterio propio. Una asamblea por estamentos en la que la oposición asegura que la libre voluntad es parte inseparable de la esencia del hombre no es, por lo menos, la asamblea por estamentos de la libre voluntad. La excepción no hace más que confirmar la regla. La oposición liberal nos muestra qué es la posición liberal y en qué medida la libertad se ha hecho hombre.

Por eso, cuando observamos que los defensores de la libertad de prensa en esta asamblea por estamentos no se hallan, ni mucho menos, a la altura del tema, esta afirmación puede aplicarse todavía con mayor razón a la Dieta en su conjunto.

Y, sin embargo, abordamos en este punto nuestra exposición sobre los debates de la Dieta, no sólo por el interés que sentimos hacia la libertad de prensa, sino también por un interés general hacia la Dieta misma. En efecto, en ninguna otra materia se manifiesta con mayor claridad y de un modo más resuelto y acusado el espíritu *estamental específico* que en los debates sobre la prensa. Y esto se refiere, preferentemente, a la *oposición contra la libertad de prensa*, pues es en la oposición contra una *libertad de carácter general* donde el espíritu de una esfera determinada, el interés individual de un estamento particular, la natural unilateralidad del carácter se revela siempre del modo más rudo y despiadado, enseñando los dientes, por así decirlo.

Estos debates despliegan ante nosotros una polémica del estamento de los príncipes contra la prensa libre, que se turna con la polémica en contra de ella del estamento de la nobleza y del de las ciudades, de tal modo que el que aquí polemiza no es el *individuo*, sino el *estamento*. Por eso ningún otro espejo reflejaría más fielmente que estos debates sobre la prensa el carácter interior de la Dieta.

Comenzaremos por los *opositores contra la prensa libre* y, como es de justicia, por un *orador del estamento de los príncipes*.

No entraremos en el contenido de la primera parte de su discurso, la que gira en torno a la tesis de "que tanto la libertad de la prensa como la censura constituyen un mal, etc.", porque este tema aparece tratado más a fondo por otro orador; no podemos pasar por alto, sin embargo, la *argumentación propia* de éste.

Dice que "la censura constituye un mal menor que los desafueros de la prensa". Y que "esta *convicción* ha ido afianzándose cada vez más en *nuestra* Alemania" (en realidad, no sabemos a qué parte de Alemania se refiere), "lo que ha hecho que se hayan promulgado acerca de ello leyes de carácter *federal*, emitidas también o hechas suyas por Prusia". [78]

La Dieta trata del problema de liberar a la prensa de sus trabas. Estas mismas trabas, exclama el orador, las cadenas que pesan sobre la prensa, demuestran que ésta no se halla destinada a ser libre. Su existencia encadenada acredita su esencia. Las leyes contra la libertad de prensa refutan esta libertad.

Es este un argumento *diplomático* en contra de toda reforma, que mantiene del modo más resuelto la *teoría clásica* de cierto partido.[79] Toda traba puesta a la libertad constituye una prueba efectiva e irrecusable de que los titulares del poder tuvieron un día la convicción de que era necesario poner coto a la libertad, y esta convicción debe ser luego de norma reguladora para las convicciones posteriores.

Al ordenar un día que la tierra no se moviera alrededor del sol, había quedado refutado Galileo.

En *nuestra Alemania* se había formado un día, legalmente, la convicción de que el Imperio debía dividirse entre los príncipes, de que la servidumbre corporal era una condición propia de ciertos cuerpos humanos, de que el mejor medio para descubrir la verdad era recurrir a ciertas operaciones quirúrgicas, queremos decir a los tormentos, y de que las hogueras podían demostrar a los herejes las llamas del infierno por medio de las llamas temporales.

¿Acaso la servidumbre corporal proclamada por las leyes no era una prueba efectiva contra la chifladura racional de quienes pretendían que el cuerpo humano no debía ser objeto de tratos y de ventas? ¿Y los tormentos naturales no constituyen una refutación de la vacua teoría de que la verdad no se extrae a fuerza de sangrías, de que no basta con colocar la espalda del torturado sobre el potro del tormento, para arrancarle la verdad y de que los desmayos del reo a quien se descoyunta el cuerpo no equivalen a confesiones?

Es así, a juicio del orador, cómo el hecho de la censura refuta la libertad de prensa, lo que constituye su verdad real y efectiva, una verdad tan palmaria, que la tipografía puede medir su magnitud, ya que la tal verdad deja de ser real y efectiva al llegar a ciertos postes fronterizos.

"Ni en la palabra hablada ni en la escrita" —sigue diciendo el orador—, "ni en nuestra provincia del Rin ni en toda Alemania, vemos que se encadene el verdadero y noble desarrollo espiritual del hombre."

El noble encanto de la verdad que encontramos en nuestra prensa es, según esto, un don de la censura.

Empecemos volviendo en contra de él mismo el argumento anterior de nuestro orador; ofrezcámosle, en vez de un fundamento racional, una ordenanza. En la reciente Instrucción prusiana sobre la censura se da a conocer un verdadero contenido racional. El orador reconoce oficialmente que la prensa se veía sometida, hasta ahora, a excesivas trabas, se da cuenta de que las convicciones, en *nuestra Alemania,* son mudables.

Pero ¡qué ilógica paradoja, el ver en la censura el fundamento sobre el que debe descansar nuestra mejor prensa!

Mirabeu, el más grande orador de la revolución francesa, cuya *voix toujours tonante* [b] sigue resonando hoy, el león cuyos rugidos había que escuchar para gritarle, con el pueblo: "¡Bien has rugido, león!",[80] se formó en las cárceles. ¿Quiere eso decir que las cárceles sean las universidades de la elocuencia?

Verdaderamente, es un prejuicio propio de príncipes pensar que, porque, a despecho de todos los sistemas aduaneros espirituales, el espíritu alemán haya acabado convirtiéndose en un comerciante al por mayor, son las prohibiciones y los cordones aduaneros los que han hecho eso de él. No; el desarrollo intelectual de Alemania no se ha impuesto *gracias* a la censura, sino *a pesar de ella.* Y si es cierto que la prensa ha degenerado y se ha envilecido bajo la censura, ello no es razón para volver este argumento en contra de la prensa libre, pues sólo vale en contra de la prensa encadenada. Si es cierto que la prensa ha sabido afirmar su entereza a pesar de la censura, esto no habla precisamente en favor de la censura, pues es un argumento a favor del espíritu, no a favor de las trabas que se le imponen.

Por lo demás, de eso del *"verdadero y noble desarrollo espiritual del hombre"*, habría mucho que decir.

En los tiempos del régimen riguroso de la censura, de 1819 a 1830 (pues, más tarde, si no en "nuestra Alemania", por lo menos en gran parte de ella, hubo de verse censurada por las condiciones de los tiempos y las raras convicciones que habían ido formándose), vivió nuestra literatura sus tiempos *vesperales,* que podemos llamar "verdaderos, nobles, espirituales y progresivos" con el mismo derecho con que el director de la *Gaceta de la Noche,* un tal *Winkler,* se llama humorísticamente *Luz,* aunque no dé siquiera el resplandor de los pantanos en la medianoche. Este señor que, llamándose *Cuervo,*[c] se firma *Luz,* es el prototipo de la literatura de aquellos días, y este periodo de ayuno debe convencer a la posteridad de que si unos cuantos hombres-santos pudieron pasarse cuarenta días seguidos sin comer, Alemania entera, que no está precisamente en olor de santidad, ha sabido vivir más de veinte años sin consumir ni producir el menor alimento espiritual. La prensa había descendido hasta la *vileza* y no sabe uno si en ella era mayor la falta de inteligencia o la falta de carácter, si la carencia de forma prevalecía sobre la carencia de espíritu, o a la inversa.

[b] Voz, siempre tonante. [c] Juego de palabras con el nombre *Winkler.*

La crítica alcanzaría en Alemania su punto más alto si fuera capaz de demostrar que aquellos tiempos no existieron. El único terreno literario en que por aquellos años seguía palpitando el espíritu vivo, la *filosofía,* dejó de hablar en alemán porque el alemán había dejado de ser el lenguaje del pensamiento. El espíritu se expresaba en palabras veladas y misteriosas, porque las palabras comprensibles ya no podían ser comprendidas.

Y, por lo que se refiere a la *literatura en la región del Rin* —tema que creemos toca de cerca a una Dieta renana—, podrían recorrerse con la linterna de Diógenes los cinco distritos que la forman sin encontrar en parte alguna "al hombre". Para nosotros, esto no debe imputarse a la culpa de la provincia renana, sino que es más bien una prueba de su sentido político práctico. La provincia del Rin puede crear una *prensa libre,* pero carece de sagacidad y de ilusiones para crear una *prensa sin libertad.*

El periodo literario que acaba de transcurrir y que podemos llamar el "periodo literario de la censura estricta" constituye, por tanto, la prueba evidente, la prueba histórica de que la censura ha encaminado el desarrollo del espíritu alemán por derroteros malsanos e irresponsables, que no hacen de ella, ni mucho menos, como sostenía el orador al que nos referimos, el *magister bonarum artium,*[d] ¿O acaso debemos entender que es una "prensa noble y verdadera" la que sabe llevar sus cadenas con decoro?

Y si el orador "se permite citar el proverbio del dedo meñique y la mano entera", nosotros nos tomaremos, a nuestra vez, la libertad de preguntar si lo que mejor cuadra a la dignidad de un gobierno no es ofrecer al espíritu de su pueblo, no ya *una* mano entera, sino ambas manos a la vez.

Nuestro orador, como vemos, da de lado de un modo muy fino, con habilidad diplomática, pero displicentemente, al problema de las relaciones entre la censura y el desarrollo espiritual de un pueblo. Para presentar con gran energía el lado negativo del estamento por él representado en sus ataques contra las *manifestaciones históricas de la libertad de prensa.*

Por lo que se refiere a la existencia de la libertad de prensa en otros pueblos, nos dice que

> "*Inglaterra* no puede servir de pauta, porque en este país han ido formándose a lo largo de los siglos, por la vía *histórica,* condiciones que ningún otro país podía llegar a alcanzar mediante la aplicación de teorías, sino que tenían su fundamento en la *situación peculiar de Inglterra.*" "En *Holanda,* la libertad de prensa no ha podido salvar al país de una *aplastante deuda nacional,* que ha contribuido en buena parte a *provocar una revolución,* a consecuencia de la cual se ha desprendido de él la mitad de su territorio."

Pasamos por alto, aquí, a Francia, para referirnos a ella más adelante.

[d] Maestro de las bellas artes.

"Y, por último, en *Suiza* ¿encontramos acaso un Eldorado cuya bendición pueda atribuirse a la libertad de prensa? ¿No produce acaso *asco* el ver aquellas toscas y mezquinas querellas de partidos que se debaten en los periódicos y en las que, en nombre de los partidos, con un sentimiento muy certero de su baja dignidad humana, se divide a los hombres, *con arreglo a las partes del cuerpo de los animales*, en *hombres de cuernos* y *hombres de pezuñas*, atrayendo sobre sí el desprecio de todos sus vecinos, con sus torpes discursos injuriosos?"

Así, pues, la prensa *inglesa* no habla en favor de la libertad de prensa porque ésta descansa allí sobre *bases históricas*. La prensa inglesa *sólo* tiene un mérito, porque es un hecho histórico, no como prensa en general, pues para ello habría tenido que crearse *sin* un fundamento histórico. Es la historia la que tiene aquí el mérito, no la prensa. ¡Como si la prensa no formase también parte de la historia, como si la prensa inglesa no hubiese hecho frente a Enrique VIII, a María la Católica, a Isabel y Jacobo, librando no pocas veces feroces luchas para conquistar todos y cada uno de los fundamentos históricos sobre los que hoy descansa el pueblo inglés!

¿Y acaso no habla, por el contrario, en pro de la libertad de prensa el hecho de que la prensa inglesa, rompiendo todas las cadenas, actuara destructoramente sobre los fundamentos históricos? Pero el orador no es consecuente.

La prensa inglesa —se nos dice— no prueba nada *en pro* de la prensa en general, *porque* es inglesa. En cambio, la prensa holandesa habla *en contra* de la prensa en general, *a pesar* de ser holandesa. En un caso, se atribuyen todos los méritos de la prensa a los fundamentos históricos; en el otro se imputan a la prensa todos los defectos de los fundamentos históricos. En un caso, se quiere que la prensa no participe para nada en el progreso de la historia; en el otro, que la historia no participe en los defectos de la prensa. No; lo mismo en Holanda y en Suiza que en Inglaterra, la prensa se halla estrechamente entrelazada con la historia y la situación peculiar del país.

¿Debe la prensa reflejar, destruir o desarrolar los fundamentos históricos? El orador le echa en cara cada una de estas tres cosas.

Censura a la prensa *holandesa*, por ser *histórica*. Nos dice que habría debido *impedir la historia*, salvaguardar a Holanda de su *aplastante deuda nacional*. Es pedir algo que va totalmente en contra de la historia. La prensa holandesa no pudo impedir que surgiese la época de Luis XIV; la prensa holandesa no pudo evitar que la marina inglesa, bajo Cromwell, pasara a ocupar el primer puesto en Europa; no pudo embrujar a los océanos para salvar a Holanda del penoso papel de verse convertida en escenario de guerras de las potencias continentales; ni pudo tampoco, como no lo pudieron todos los censores de Alemania, anular los decretos del poder de Napoleón.

Pero, ¿acaso la prensa *libre* ha elevado nunca ni en parte alguna a la deuda nacional? Cuando toda Francia, bajo el Regente Orleáns, se dejó arrastrar por la locura financiera de Law, ¿quién se enfrentó a la demencia de las especulaciones monetarias desatadas sino algunos satíricos

que, en vez de acumular billetes de banco en premio a ello, acumularon billetes policiacos, para ser encerrados en la Bastilla?

La exigencia de que la prensa salvaguarde al país de la *deuda nacional* —que, por lo demás, podría ampliarse diciendo que debe encargarse también de pagar las deudas de cada individuo—, recuerda a aquel literato que acusaba a su médico porque se limitaba a curarle las enfermedades del cuerpo, sin cuidarse de extirpar también las erratas y los lapsus de sus escritos. La libertad de prensa, como el médico, no puede prometer la perfección a un hombre o a un pueblo. Resulta muy trivial eso de burlarse de lo bueno diciendo que es algo limitado y específico y no todo lo bueno en general, que es *esto* algo bueno y no *lo otro*. Si la libertad de prensa lo fuese todo, en bloque, haría innecesarias las demás funciones de un pueblo y saldría sobrando el pueblo mismo.

El orador achaca a la prensa holandesa la *revolución belga*.

Nadie que tenga un poco de cultura histórica negará que la separación de Bélgica y Holanda fue un hecho incomparablemente *más histórico* que su unión.

La prensa de Holanda, se nos dice, fue la causante de la revolución belga. Pero, ¿qué prensa? ¿La reformadora, o la reaccionaria? Pregunta que podríamos también formular con respecto a Francia, y si el orador censura, digamos, a la prensa belga clerical, que era al mismo tiempo democrática, debe censurar igualmente a la prensa clerical de Francia, que era al mismo tiempo absolutista. Ambas contribuyeron al derrocamiento de sus gobiernos. En Francia no fue la libertad de prensa, sino la censura, la que revolucionó al país.

Pero, aun prescindiendo de esto, la revolución belga *se manifestó* primeramente como una revolución espiritual, como la revolución de la prensa. Y no tiene tampoco ningún sentido afirmar que fue la prensa la que hizo la revolución belga. ¿Es esto censurable? ¿Acaso la revolución tiene que empezar manifestándose de un modo *material*? ¿Golpeando en vez de hablar? El gobierno puede materializar una revolución espiritual; pero una revolución material tiene el gobierno que empezar por espiritualizarla.

La revolución belga es un producto del espíritu belga. Por tanto, también la prensa, que es el modo más libre en que hoy se manifiesta el espíritu, tiene su parte en la revolución belga. La prensa belga no sería la prensa belga si se mantuviese alejada de la revolución de su país, pero ésta tampoco sería una revolución belga si no hubiese sido al mismo tiempo la revolución de la prensa. La revolución de un pueblo es *total*; es decir, cada esfera se revoluciona a su modo, ¿por qué no también la prensa en cuanto prensa?

Por tanto, al censurar a la prensa belga, el orador no censura a la prensa: *censura a Bélgica*. Y es aquí donde encontramos el verdadero juicio de su concepción histórica sobre la libertad de prensa. El carácter *popular* de la prensa libre —y es sabido que ni siquiera el artista puede pintar grandes cuadros históricos a la acuarela—, la indivi-

dualidad histórica de la prensa libre, lo que hace de ella la verdadera prensa del espíritu peculiar de su pueblo, es algo que repugna al orador del estamento de los príncipes, quien exige más bien a las prensas de las diferentes naciones que sean las prensas que *él* concibe, prensas de la *haute volée*,[e] que, en vez de girar en torno a los cuerpos espirituales del mundo, a las naciones, giren en torno a los individuos aislados. Esta exigencia se manifiesta de un modo desembozado en los juicios que emite el orador acerca de la *prensa suiza*.

Pero, antes, una pregunta. ¿Por qué el orador no recuerda que la prensa suiza se enfrentó al Siglo de las Luces, de Voltaire, en la persona de Albrecht von Haller? ¿Por qué no dice que, si Suiza no es precisamente un Eldorado, ha dado al mundo el profeta del futuro Eldorado de los príncipes, a ese señor von Haller que, en su *Restauración de las ciencias del Estado*, ha sentado los fundamentos para la prensa "noble y verdadera", para el *Semanario Político de Berlín?* [81] Por sus frutos los conoceréis. ¿Y qué otra tierra del mundo habría podido ofrecer a Suiza un fruto como este, de una legitimidad tan pletórica de jugo?

El orador echa en cara a la *prensa suiza* el que dé a los partidos "nombres animales", hablando de los "hombres de cuernos" y de los "hombres de pezuñas"; les reprocha, en una palabra, que hablen en *suizo* y hablen a *suizos*, es decir, a gentes acostumbradas a vivir en patriarcal armonía con los bueyes y las vacas. *La prensa de este país es la prensa de Suiza.* Es todo lo que hay que decir. Pero, al mismo tiempo, la prensa libre, como demuestra precisamente la prensa suiza, abre los horizontes del país por encima de los particularismos locales.

Y, hablando de los *nombres animales de los partidos*, diremos que la misma religión emplea los elementos *animales* como símbolo de lo espiritual. Probablemente nuestro orador reproche también a la prensa *india* el que, llevada de su fervor religioso, nos hable solemnemente de Sabala, la vaca sagrada, y del mono Hanuman. Puede reprochar a la prensa india la religión hindú, como acusa a la prensa suiza del carácter suizo; pero hay una prensa que no creemos que pretenda someter a la censura; nos referimos a la *prensa sagrada*, a la *Biblia*. ¿Acaso ésta no divide a toda la humanidad en los dos grandes partidos de los *chivos expiatorios* y las *ovejas*? ¿Y no es el propio Dios quien habla de sus relaciones con las casas de Judea e Israel diciendo: "para la casa de Judea soy una *polilla* y para la casa de Israel una *larva de gusano*"? Y, algo que está más cercano a nosotros, los occidentales, ¿no hay una *literatura principesca* que convierte toda la *antropología* en *zoología*, la literatura *heráldica*? En ella nos encontramos con cosas todavía más curiosa que los cuernos y las pezuñas.

¿Qué es, pues, lo que el orador le echa en cara a la libertad de prensa? Sencillamente, el que *los defectos de un pueblo son también los defectos de su prensa*, el que ésta es la voz clara, la forma manifiesta bajo la que se presenta el espíritu histórico de un pueblo. ¿Ha demostrado, acaso, que el *espíritu del pueblo alemán* se halle exento de este

[e] De alto copete.

gran privilegio de la naturaleza? Lo que ha demostrado es que todo pueblo manifiesta *su* espíritu en *su* prensa. ¿O acaso el espíritu de los alemanes, formado filosóficamente, no comparte esa cualidad que, según nos asegura el orador, encontramos entre los suizos, tan apegados a lo animal?

Por último, ¿no cree el orador que los defectos *nacionales* de la prensa libre son también los *defectos nacionales de los censores?* ¿Están los censores exentos de la totalidad histórica, viven al margen del espíritu de su tiempo? Desgraciadamente, puede ocurrir que así sea, pero ¿qué hombre de espíritu sano no se inclinará más bien a ver en la prensa los pecados de la nación y de la época, en vez de disculpar en la censura los pecados contra la época y contra la nación?

Decíamos al principio que en las voces de los distintos oradores polemizaba contra la libertad de prensa el *estamento especial* por el que hablaban. El orador del estamento de los príncipes alegaba, ante todo, razones *diplomáticas*. Demostraba el desafuero de la libertad de prensa partiendo de las *convicciones de los príncipes*, las cuales se manifiestan bastante claramente en las leyes sobre la censura. Opinaba que el noble y verdadero desarrollo del espíritu alemán era *obra* de las trabas puestas desde arriba. Para acabar polemizando *contra los pueblos* y, con noble repugnancia, rechazaba la libertad de prensa como el lenguaje del pueblo, un lenguaje indelicado, indiscreto y dirigido al pueblo mismo.

[*Rheinische Zeitung*, núm. 130,
10 de mayo de 1842]

El orador del estamento de los caballeros, al que ahora pasamos, no polemiza contra los pueblos, sino contra los hombres. En la *libertad de prensa* ataca a la *libertad humana*, en *la ley de prensa* ataca a *la ley*. Antes de entrar en el verdadero problema sobre la libertad de prensa, plantea el que versa *sobre la publicación íntegra y diaria de los debates de la Dieta*. Sigámosle paso a paso:

"Dése satisfacción a la primera de las propuestas: la de *dar publicidad a nuestros debates*." "Está *en manos de la Dieta* el hacer un *uso prudente de* la autorización conferida."

Aquí está precisamente el *punctum quaestionis*.[f] La provincia entiende que la Dieta sólo estará en sus manos cuando la publicación de los debates no quede ya al libre arbitrio de la segunda, sino que constituya un deber legal. La nueva concesión tendría que ser interpretada como un nuevo paso atrás si la publicación de los debates se dejara al libre arbitrio de las Dietas.

Los privilegios de las Dietas no constituyen derechos de la provincia. Lejos de ello, éstos terminan precisamente allí donde se convierten en

[f] El meollo del problema.

privilegios de aquéllas. Los estamentos de la Edad Media, en efecto, absorbían como propios todos los derechos del país y los volvían como privilegios en contra de éste.

Los ciudadanos del Estado no quieren saber nada del derecho como privilegio. ¿Acaso puede considerar como un derecho el que nuevos privilegiados vengan a unirse a los ya existentes?

Así interpretados, los derechos de la Dieta dejarían de ser *derechos de la provincia* para convertirse en *derechos contra ella* y la Dieta misma sería *el mayor de los desafueros contra la provincia,* rodeado del nimbo místico de ser su mayor derecho.

Sigamos leyendo el texto de su discurso y nos daremos cuenta de cómo el *orador del estamento de los caballeros* se deja llevar de esta concepción *medieval* de la Dieta, de cómo defiende sin reservas el privilegio de la Dieta contra el derecho del país.

> "Solamente por una convicción *interior,* pero no por influencias *externas* sería posible extender esta autorización" (la de publicar los debates de las Dietas).

¡Peregrina manera de expresarse! La influencia de la provincia sobre su *Dieta* es considerada como un factor *externo,* al que se enfrenta como *delicado impulso interior* la convicción de la propia Dieta, como si la sensibilidad altamente irritable de ésta gritara a la provincia: "Noli me tangere!" [g] Y esta frase elegíaca que nos habla de la "*convicción interna*" frente al viento huracanado, rudo, externo e intolerable, de la "convicción pública" resulta tanto más extraño cuanto que se trata precisamente de que se manifieste exteriormente la convicción interior de las Dietas. Claro que también aquí se manifiesta la inconsecuencia. Allí donde el orador le parece más apropiado, en las controversias *eclesiásticas,* apela a la provincia.

> "Nosotros", prosigue el orador, "*recurriremos* a ella" (a la publicación de los debates) "allí donde *lo consideremos* oportuno y la restringiremos cuando *nos* parezca que no tiene objeto o la reputemos perjudicial."

En una palabra, haremos lo que nos venga en gana. *Sic volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas.*[h] Es en todo y por todo el lenguaje del dominador, que, ciertamente, en boca de un representante estamental moderno, no deja de tener cierto regusto agrio.

¿Ese "*nosotros*" de que ahí se habla quiénes son? Son, naturalmente, las *Dietas.* La publicación de los debates se hace para la provincia, y no para la Dieta, pero el orador entiende otra cosa. También la publicación de los debates es, según él un *privilegio* de la Dieta, a quien se concede el derecho de hacer resonar su sabiduría con el eco coral de las prensas, cuando así lo estime conveniente.

El orador conoce solamente la provincia de las Dietas, pero no las Dietas de la provincia. Las Dietas tienen una provincia a la que se

[g] ¡No me toqueis! [h] Así lo quiero y así lo ordeno, pues la voluntad es la razón.

extienden los privilegios de sus actos, pero la provincia no tiene Dietas a través de las cuales actúa. Es cierto que la provincia tiene el derecho de crearse, en ciertas condiciones prescritas, estos dioses, pero, una vez que los ha creado, debe olvidar como el adorador de los fetiches, que se trata de dioses salidos de sus manos.

Así planteado el asunto, no es posible comprender, entre otras cosas, por qué una *monarquía sin Dieta* no tiene más valor que una *monarquía con Dieta*, pues si la Dieta no es la representación de la voluntad provincial confiaremos más en la inteligencia pública del gobierno que en la inteligencia privada que brota del suelo.

Nos encontramos aquí con el curioso espectáculo, basado tal vez en la esencia misma de la Dietas, de que las provincias, en vez de luchar por medio de quienes las representan, tengan que luchar en contra de ellos. Según el orador, la Dieta no considera los derechos generales de la provincia como sus únicos privilegios, ya que, en este caso, la publicación diaria e íntegra de los debates de la Dieta representaría un nuevo derecho conferido a ésta, por ser un derecho del país, sino que, por el contrario, el país debe considerar como sus únicos derechos los privilegios de las Dietas. En ese caso, ¿por qué no también los privilegios de cualquier grupo de funcionarios, de la nobleza o de los sacerdotes?

Más aún, nuestro orador sostiene sin el menor recato que los privilegios de las Dietas se reducen a medida que aumentan los derechos de la provincia.

> "Así como a *él* le parece que *aquí, en la asamblea,* debe reinar la *libertad de discusión* sin que nadie tenga que sopesar cuidadosamente sus palabras, no menos necesario le parece, precisamente para *conservar esta libertad de palabra* y *esta despreocupación* por lo que se dice, que *nuestras palabras* no tengan por qué ser juzgadas enseguida por *aquellos a quienes van destinadas.*"

Precisamente —tal es la conclusión a que llega el orador— por ser deseable la libertad de discusión en el seno de nuestra asamblea —¡y qué libertades no lo serían, entre nosotros!— no lo es, en cambio, la libertad de discusión en la provincia. Por ser deseable que nosotros podamos expresarnos sin empacho, lo es todavía más mantener a la provincia *prisionera* del secreto. *Nuestras* palabras no van *destinadas* a la provincia.

Hay que reconocer el tacto con que el orador ha sabido darse cuenta de que la Dieta, mediante la publicación íntegra de sus debates, convierte lo que era un privilegio suyo en un derecho de la provincia, de que, con ello, la Dieta pasa a ser directamente objeto de la opinión pública, tiene que decidirse a comparecer ante ella y de que, colocada a la luz de la conciencia general, tiene que renunciar a su ser propio y particular en gracia a ella.

Ahora bien, si el orador representante de los caballeros, presenta como derechos generales los que son privilegios personales y libertades individuales enfrentados al pueblo y al gobierno, defendiendo con ello, indiscutiblemente, el espíritu exclusivo de su *estamento*, hay que decir

que interpreta de la manera más torcida el espíritu de la provincia, al convertir asimismo los derechos generales de ésta en apetencias personales.

Es ello lo que lleva al orador a atribuir a la provincia una curiosidad personal y caprichosa por conocer *nuestras palabras* (es decir, las palabras pronunciadas por las personalidades reunidas en la Dieta).

Le aseguramos que la provincia no tiene la menor curiosidad en conocer "las palabras" de las Dietas como personajes individuales, que son las que con razón podemos llamar "sus palabras". Lo que la provincia exige es que las palabras de las Dietas se conviertan en la voz públicamente perceptible del país.

De lo que se trata es de saber si la provincia ha de tener o no *conciencia de quienes la representan.* ¿Deberá añadirse al misterio del gobierno el nuevo misterio de la representación? También en el gobierno está representado el pueblo. La nueva representación del pueblo por los estamentos carecería, pues, de sentido si ésta no implicara precisamente el carácter específico de que la Dieta no actúa por la provincia, sino de que es ésta la que actúa en ella; de que no está representada por ella, sino de que la provincia se representa a sí misma. Una representación sustraida a la conciencia del comitente no es tal representación. Aquello que no sé me tiene sin cuidado. Sería la más absurda de las contradicciones el que la función del Estado, que constituye preferentemente la *propia actividad* de cada una de las provincias, se sustrajera incluso a su cooperación *formal*, a su *conocimiento*, la absurda contradicción de que mi propia actividad, sustraida a mi conciencia, sea la obra de otro.

Una publicación de los debates de las Dietas entregada al libre arbitrio de éstas es peor aún que la no publicidad, ya que si la Dieta me dice, no lo que es, sino lo que a mis ojos quiere parecer, lo tomaré como aquello por lo que quiere hacerse pasar, como una mera apariencia, y es malo que la apariencia asuma existencia legal.

¿Tiene, incluso, derecho a llamar *íntegra y pública* a la publicación diaria e íntegra *mediante la imprenta?* ¿Acaso es extractar suplantar las palabras por la letra escrita, las personas por los esquemas, los actos sobre el papel? ¿O la publicidad consiste solamente en que sea referida al público la *realidad*, en vez de referirle al *público real*, es decir, no al público lector imaginario, sino el público presente y vivo?

Nada más contradictorio que el que la acción *pública más alta* se mantenga en secreto para la provincia, el que las puertas de los tribunales estén abiertas para los procesos privados de la provincia, mientras ésta tiene que quedarse a la puerta cuando se trata de su propio proceso.

De ahí que la publicación íntegra de los debates de las Dietas, entendida en su verdadero y consecuente sentido, no pueda ser otra cosa que *la plena publicidad de la Dieta misma.*

Pero nuestro orador, por el contrario, insiste en considerar a la Dieta como una especie de casino de pueblo.

"Una *larga experiencia* sirve de base para la mayoría de nosotros al *razona-*

ble acuerdo personal en que coincidimos, a pesar de las más diversas divergencias acerca de las cosas, relación que *heredan de nosotros quienes más tarde se suman.*"

"Esto hace que estemos en mejores condiciones para apreciar el *valor de nuestras palabras,* y esto ocurre tanto más espontáneamente cuanto menos expuestos nos hallamos a las influencias *externas,* lo que sólo sería beneficioso si se nos ofreciera como un consejo *bien intencionado,* pero no bajo la forma de un *juicio reprobatorio,* de un elogio o una censura, con los que *la opinión pública* trata de influir sobre *nuestra personalidad.*"

El señor orador habla con el alma en la mano.

Estamos tan familiarizados entre nosotros, hablamos tan sin empacho, nos atrevemos a sopesar tan fielmente el *valor* de *nuestras* respectivas *palabras,* que no vamos a permitir que nuestra posición tan cómoda, tas distinguida, tan patriarcal se vea alterada por el juicio de la provincia, la cual seguramente artibuiría menos valor a nuestras palabras.

La cosa no puede ser más razonable. La Dieta no soporta la luz del día. Se siente mucho más a gusto en la sombra de la vida privada. Si toda la provincia tiene la confianza suficiente para depositar su confianza en una serie de individuos, está bien que éstos se dignen aceptarlo, pero resultaría realmente exagerado exigir que correspondieran en el mismo terreno y se prestaran a encomendarse confiadamente ellos mismos, sus actos y sus personalidades al juicio de la provincia, que empieza dándoles pruebas de ello. En todo, caso, es más importante el que la personalidad de la Dieta no se vea puesta en peligro por la provincia que el que el interés de la provincia corra el riesgo de verse perjudicado por la personalidad de la Dieta.

Queremos ser equitativos y, además, respetuosos. Nosotros, que somos una especie de gobierno, aunque no permitimos que se nos juzgue reprobatoriamente, que se nos haga objeto de elogios o censuras, ni consentimos que la opinión pública influya para nada en nuestra *persona sacrosanta,* aceptamos los *consejos bien intencionados,* no en el sentido abstracto de que sean buenas sus intenciones hacia el país, sino en la acepción más cabal de que vea con buenos ojos a las personas reunidas en la Dieta, de que tenga la mejor opinión acerca de su modo de proceder.

Cabría pensar, sin duda, que si la opinión pública perjudica a nuestra buena armonía también nuestra buena armonía puede dañar a la opinión pública. Pero este sofisma se olvida de una cosa, y es que en la Dieta está la Dieta, y no la provincia. Nadie podría resistir al más tajante de todos los argumentos. Si la provincia nombra a sus estamentos constitucionales para que *representen su entendimiento general,* al hacerlo se desprende totalmente de su *juicio propio* y de su propio entendimiento, traspasándolo enteramente a los elegidos. Dice la leyenda que a los grandes inspiradores se les da muerte o, lo que ya no es tan legendario, se les entierra vivos en una fortaleza cuando traspasan el secreto al poderoso; del mismo modo, la razón política de la provincia se suicida con su propia espada una vez que ha inspira-

do la gran invención de las Dietas, para resucitar, como el ave fénix, en las siguientes elecciones.

Después de haber expuesto de este modo, en palabras tan llenas de buen sentido y tan convincentes los peligros exteriores a que las personalidades de las Dietas se ven expuestas por la publicación de los debates, es decir, a los peligros provenientes de la provincia, el orador termina su diatriba con la idea *central* que hasta aquí hemos venido siguiendo.

"*La libertad parlamentaria*", dice, con palabras que suenan muy bien, "se halla aún en su etapa de desarrollo. Necesita adquirir, bajo *protección* y bajo *cuidados*, la fuerza *interior* y la *independencia* sin las cuales sería peligroso exponerla a las tempestades *de fuera*."

Una vez más la fatal contraposición de la Dieta como *lo de dentro* y la provincia como *lo de fuera*.

Desde hace mucho tiempo opinamos, ciertamente, que la *libertad parlamentaria* está todavía en el comienzo de sus comienzos y el discurso que comentamos ha venido a convencernos una vez más de que los estudiantes aún no han aprobado las *primicias studiorum* [i] en materia de política. Pero no por ello opinamos —y el discurso en cuestión no hace más que confiarnos en nuestra opinión— que a la Dieta le quede todavía mucho tiempo para acartonarse, haciéndose independiente *frente a* la provincia. Tal vez el orador entiende por *libertad parlamentaria* la libertad de los *viejos* parlamentarios *franceses*. Él mismo nos confiesa que reina *de largos años atrás* la armonía entre los estamentos, que su espíritu se trasmite como *herencia epidémica* a los *homines novi* [j] y, a pesar de ello, creen que aún no ha llegado la hora de la publicidad. La XII Dieta puede dar a esto la misma respuesta que la VI, sólo que con el acento decidido y resuelto de que es demasiado independiente para dejar que le arrebaten el *noble privilegio del secreto de sus debates*.

Es cierto que el desarrollo de la libertad *parlamentaria* entendida en el viejo sentido francés, la independencia frente a la opinión pública, el estancamiento del espíritu de casta se logra sobre todo mediante el aislamiento, pero es precisamente contra este desarrollo contra el que hay que prevenir a su debido tiempo. Una asamblea verdaderamente política sólo puede prosperar bajo la gran égida del *espíritu público*, como lo vivo prospera siempre exclusivamente *al aire libre*. Sólo las plantas "exóticas" trasplantadas a un clima extraño necesitan la protección y los cuidados del *invernadero*. ¿Es que el orador considera la Dieta como una planta "exótica" aquí, en el clima libre y alegre de la provincia renana?

Si nuestro orador del estamento de los caballeros ha sostenido con una seriedad rayana en lo cómico, con una dignidad casi melancólica y un *pathos* poco menos que religioso el postulado de la *alta sabiduría* de los estamentos, al igual que el de su *libertad* e *independencia*

[i] Rudimentos de los estudios. [j] Hombres nuevos.

medievales, el ignorante se queda maravillado al ver, cómo en la cuestión de la *libertad de prensa* desciende de la alta sabiduría de la *Dieta* a la *falta de sabiduría* común y corriente *del género humano,* de la independencia y la libertad de los estamentos privilegiados que acabamos de ver postulados a la *falta de libertad e independencia* que por principio *caracterizan a la naturaleza humana.* A nosotros no nos extraña encontrarnos aquí con una de las personificaciones tan abundantes hoy del principio cristiano-caballeresco, moderno-feudal, en una palabra, del principio romántico.

Estos señores, puesto que no quieren deber la libertad como un don natural a la luz general del sol de la razón, sino como una dote sobrenatural derramada sobre ellos por una constelación especialmente favorable de las estrellas, puesto que sólo reconocen la libertad como una *cualidad puramente individual* de ciertas personas y categorías, están consecuentemente obligados a subsumir la razón general y la libertad general bajo las *malas intenciones* y las quimeras cerebrales de "*sistemas lógicamente ordenados*". Para salvar las libertades especiales del privilegio, proscriben la libertad general de la naturaleza humana. Y, como estas criaturas malignas del siglo XIX y la propia conciencia de los caballeros, infectada por este siglo, no pueden llegar a comprender lo que es de por sí incomprensible por repugnar todo concepto, a saber: cómo ciertas determinaciones interiores, esenciales y generales, han de hallarse vinculadas mediante ciertos nexos curiosos, externos, fortuitos y particulares a determinados individuos humanos, sin relación alguna con la esencia del hombre, con la razón en general, es decir, sin ser comunes a todos los individuos, se refugian necesariamente en lo *místico* y lo *maravilloso.* Y cómo, además, la posición real que estos señores ocupan en el Estado moderno no corresponde en modo alguno al concepto que se forman de ella, porque viven en un mundo situado *más allá del mundo real,* ya que es su *imaginación* la que ocupa el lugar de su corazón y su cabeza, disgustados con la práctica, recurren a la teoría, pero a la *teoría del más allá,* a la *religión,* la que, sin embargo, toma en sus manos una amargura polémica, preñada de tendencias políticas y, más o menos conscientemente, pasa a ser solamente el manto de santidad para encubrir deseos muy temporales, pero al mismo tiempo muy fantásticos.

Así, vemos cómo nuestro caballero opone a los postulados prácticos una teoría místico-religiosa de la imaginación, a las teorías reales una sabiduría de la experiencia mezquinamente juiciosa, prácticamente ladina, extraída de la práctica más superficial, cómo enfrenta a lo nacido del entendimiento humano, santidades sobrehumanas y a la real santidad de las ideas la arbitrariedad y el descreimiento de puntos de vista subalternos. El lenguaje más noble más despreocupado y, por tanto, más sobrio del orador del estamento de los caballeros adquiere ahora un retorcimiento patético y una untuosidad fantástica y superabundante, que antes se veían más dominados por el *pathos* del privilegio.

"Cuanto menos puede ponerse en duda que la prensa constituye hoy un poder político, más errónea nos parece la concepción, asimismo muy extendida, de que la verdad y la luz tienen que resplandecer por la *lucha entre la buena y la mala prensa* y que así se abrirá más ancho camino. *El hombre es siempre el mismo como individuo o como masa. Es por naturaleza un ser imperfecto y menor de edad* y necesita ser *educado* mientras *se desarrolla*, es decir, hasta la muerte. Ahora bien, el arte de educar no consiste en castigar lo malo, sino en fomentar lo bueno y en alejar las falsas tentaciones. De la *imperfección del hombre* forma parte el hecho de que las masas se dejan influir poderosamente por los *cantos de sirena del mal* y a la voz sencilla y sobria de la verdad, si no una barrera absoluta, sí un obstáculo difícil de vencer. Mientras que la *mala* prensa habla solamente a las pasiones de los hombres y ningún medio es demasiado malo para ella con tal de alcanzar *su fin* mediante la remoción de las pasiones, es decir, la mayor difusión posible de los malos principios y de las malas intenciones, disfrutando a cambio de ello de todas las ventajas que le brinda esta peligrosísima *ofensiva*, la más peligrosa de todas, para la que no hay, objetivamente, ninguna clase de limitaciones en el derecho ni existen subjetivamente las leyes de la moral, ni siquiera las del honor externo, la *buena prensa* se halla siempre obligada a *mantenerse a la defensiva*. Sus resultados pueden ser, en el mejor de los casos, puramente *defensivos, conteniendo y afianzando*, sin jactarse nunca de lograr progresos importantes en el campo enemigo. Y puede darse por contenta si, encima, no se ve entorpecida, además, por obstáculos externos."

Hemos querido reproducir en extenso este largo pasaje, para no atenuar la patética impresión que, indudablemente, ejercerá sobre el lector.

No cabe duda de que el orador se muestra aquí *à la hauteur des principes*.[k] Para luchar contra la *libertad de prensa*, es necesario defender la *permanente minoría de edad* del género humano. Es una tautología afirmar que, si la falta de libertad es lo esencial en el hombre, la libertad es contradictoria con su esencia. Y puede haber malignos escépticos tan osados que no se muestren de acuerdo con el orador.

Si la minoría de edad del género humano constituye el fundamento místico en contra de la libertad de prensa, no cabe duda de que la censura es el recurso más lógico contra la minoría de edad del género humano.

Todo lo que se desarrolla es imperfecto. El desarrollo sólo termina con la muerte. Así, pues, si somos verdaderamente consecuentes, para sacarlo de este estado de imperfección, tendríamos que matar al hombre. El orador, por su parte, se contenta con matar la libertad de prensa. La verdadera educación consiste, según él, en mantener al hombre durante su vida entera envuelto en pañales y metido en la cuna, ya que tan pronto como empieza a caminar empieza también a caer y sólo cayendo aprende a andar. Pero, si todos somos niños de brazos, ¿quién va a envolvernos en los pañales? Si todos permanecemos en la cuna, ¿quién va a mecernos? Si todos estamos presos, ¿quién va a ser el carcelero?

El hombre es por naturaleza un ser imperfecto, tanto individualmente como en masa. *De principiis non est disputandum*.[l] Por tanto, con-

[k] A la altura de los principios. [l] No hay que discutir en torno a los principios.

cedido. Pero, ¿qué se deduce de esto? Que los razonamientos de nuestro orador son imperfectos, que son imperfectos los gobiernos, las Dietas, la libertad de prensa, todas y cada una de las esferas de la existencia humana. Y si cualquiera de estas esferas no tiene derecho a existir, por su imperfección, no lo tendrá ninguna, ni tendrá tampoco derecho a existir el hombre.

Partiendo como principio de la imperfección del hombre, ya no hay más que decir, pues sabemos de antemano que todas las instituciones humanas son imperfectas, y no hay para qué seguir hablando, pues esto no será, por tanto, su carácter específico, su nota diferencial.

¿Por qué se quiere que, entre todas estas imperfecciones, sea perfecta precisamente la prensa libre? ¿Por qué una Dieta imperfecta exige que exista una prensa perfecta?

Lo imperfecto requiere la educación. Pero, ¿acaso la educación no es también humana y, por tanto, imperfecta? ¿No requiere también la educación ser educada?

Si todo lo humano, *por su existencia*, es imperfecto, ¿quiere esto decir que debemos mezclarlo todo, ponerlo todo a la misma altura, lo bueno y lo malo, la verdad y la mentira? Sólo seremos verdaderamente consecuentes si, al contemplar una pintura, no nos colocamos en un punto de vista que sólo nos permite ver, no los colores, sino una mancha informe de ellos, líneas embrolladas y confusas, y no un dibujo, que sólo nos muestra el mundo y las relaciones humanas en su apariencia más externa, incapaces de llegar a conocerlo y de juzgar el valor de las cosas, pues ¿cómo puede ayudarme a juzgar y a distinguir un punto de vista según el cual, en su actitud elemental, todo en el universo es imperfecto en su existencia? Es este punto de vista realmente lo más imperfecto de todas las imperfecciones que ve en torno suyo. Debemos, pues, medir la esencia de nuestras ideas interiores aplicándola a la existencia de las cosas y no dejarnos extraviar por las instancias de una experiencia trivial y unilateral, con tanta mayor razón cuanto que, con arreglo a ésta toda experiencia desaparece, todo juicio es cancelado y todos los gatos son pardos.

[*Rheinische Zeitung*, núm. 132,
12 de mayo de 1842]

Desde el punto de vista de la idea, es evidente que la libertad de prensa ostenta un derecho muy superior al de la censura, ya que es por sí misma una forma de la idea, de la libertad, un bien positivo, mientras que la censura es una forma de la falta de libertad, de su negación, la polémica de la concepción del mundo de la apariencia contra la concepción del mundo de la esencia, una naturaleza puramente negativa.

¡No! ¡No! ¡No!, interrumpe nuestro orador. Lo que yo censuro no es el fenómeno, es la esencia. Lo que hay de malvado en la libertad

de prensa es la libertad. Es ésta la que abre la posibilidad del mal. La libertad es, por tanto, mala.

¡Funesta libertad!

"La apuñaló en el oscuro prado
Y echó el cadáver al profundo Rin." [82]

Pero,

"Esta vez debo hablarte,
Dueño y señor, escúchame tranquilo." [83]

¿Acaso no existe en el país de la censura la libertad de prensa? La prensa es, ya de por sí, una realización de la libertad humana. Donde existe prensa existe, por tanto, libertad de prensa.

En el país de la censura, el Estado carece de libertad de prensa, pero goza de ella un miembro del Estado, el *gobierno*. Aparte de que los escritos oficiales del gobierno tienen plena libertad de prensa, ¿no ejerce diariamente el censor una libertad de prensa ilimitada, si no directa, indirectamente?

Los escritores son, en cierto modo, sus secretarios. Cuando el secretario no acierta a expresar la opinión del jefe, éste tacha lo escrito. Es, pues, la censura la que escribe los periódicos.

Los tachones del censor son para la prensa algo así como lo que las líneas rectas —los kuas [84]— de los chinos son para el pensamiento. Los kuas del censor son las categorías de la literatura, y sabido es que las categorías forman las almas típicas del resto del contenido.

La libertad es a tal punto la esencia del hombre, que hasta sus adversarios la realizan cuando luchan contra su realidad; tratan de apropiarse como la joya más valiosa lo que rechazan como joya de la naturaleza humana.

Nadie combate la libertad; combate, a lo sumo, la libertad de los otros. Por tanto, todas las libertades han existido siempre, primero como privilegio particular de unos y luego como el derecho general de todos.

Sólo ahora ha adquirido la pregunta un *sentido consecuente.* No se pregunta si la libertad de prensa debe existir, pues existe siempre. Se pregunta si la libertad de prensa debe ser el privilegio de algunos o el privilegio del espíritu humano. Se pregunta si la falta de derecho de unos debe ser el derecho de otros. Se pregunta si la *"libertad del espíritu"* tiene mayor derecho que la *"libertad contra el espíritu"*.

Ahora bien, si la *"prensa libre"* y la *"libertad de prensa"* deben rechazarse como *"libertad general"*, con mayor razón la *censura* y la *prensa censurada*, pues ¿cómo puede ser buena la *especie* siendo malo el *género?* Si el orador fuese consecuente, debería condenar, no la prensa libre, sino sencillamente la prensa. Según él, ésta solo sería buena cuando no fuese un producto de la libertad, es decir, un producto *humano*. Cuando la prensa fuese obra de los *animales* o de los *dioses*.

¿O acaso debemos —el orador no se atreve a manifestarlo— suponer que el gobierno obra y que obra él mismo bajo la *inspiración divina?*

Cuando un particular se jacta de poseer la inspiración divina, sólo hay en nuestra sociedad un orador que pueda refutarlo de oficio: el *médico de locos*.

La *historia de Inglaterra* se encarga de probar satisfactoriamente cómo la afirmación de la inspiración divina de los de arriba provoca la contraafirmación de la inspiración divina de los de abajo, que fue la que llevó al cadalso a Carlos I.

Nuestro orador del estamento de la nobleza pinta la censura y la libertad de prensa, la prensa censurada y la prensa libre, según veremos como *dos males*, pero no llega a reconocer como *el mal* a la prensa en general.

Por el contrario. Divide a la prensa en la prensa "*buena*" y en la "*mala*".

De la prensa *mala* nos dice algo increíble, y es que se propone como *fin* el mal y su difusión. Pasaremos por alto que el orador se fía demasiado de nuestra credulidad cuando nos pide que le creamos por su palabra en que existe una *maldad de profesión*. Sólo le recordaremos a este propósito, el axioma según el cual todo lo humano es imperfecto. ¿Acaso la mala prensa no será imperfectamente mala, es decir, buena, y la buena prensa imperfectamente buena y, por tanto, mala?

Pero el orador nos muestra el reverso de la medalla. Afirma que la mala prensa es mejor que la buena, pues se halla siempre a la *ofensiva*, mientras que la buena se mantiene a la *defensiva*. Ahora bien, él mismo nos ha dicho que el *desarrollo* del hombre sólo acaba con la muerte. No es mucho, en realidad, lo que dice al sostener esto, pues se limita a decir que la muerte pone fin a la vida. Y si la vida del hombre es desarrollo y la buena prensa se halla siempre a la defensiva, se mantiene "en una actitud de defensa, conteniendo y afianzando", ¿no se opone con ello de un modo constante al desarrollo, es decir, a la vida? Así, pues, o bien esta buena prensa defensiva es mala o bien lo malo es el desarrollo, con lo que perderá su mística inverosimilitud en la interpretación racional a anterior aseveración del orador de que la finalidad que persigue "la mala prensa" es la mayor difusión posible de los malos principios y de las malas intenciones; la mayor difusión posible de los principios es, pues, según él, lo que tiene de malo la mala prensa.

Y la relación entre la buena y la mala prensa resulta todavía más curiosa cuando el orador nos asegura que la buena prensa es *impotente* y la mala *todopoderosa*, ya que la primera no influye sobre el pueblo, mientras que la segunda ejerce una influencia irresistible. Buena prensa y prensa impotente son para el orador términos idénticos. ¿Qué quiere decir con eso? ¿Que lo bueno es impotente, o que lo impotente es bueno?

Al canto de sirena de la mala prensa opone el orador la serena voz de la buena. Pero la voz serena es la que canta mejor y con mayor efecto. Tal parece como si el orador sólo conociera el calor turbulento de la pasión, pero no la ardorosa pasión de la verdad; como si no co-

nociera el entusiasmo de la razón seguro de la victoria, ni el *pathos* irresistible de las fuerzas morales.

Entre los sentimientos de la mala prensa incluye el orador "el orgullo, que no reconoce la autoridad de la Iglesia y del Estado", la "envidia", que predica el derrocamiento de la aristocracia, y otras cosas de que luego hablaremos. Por el momento, nos limitaremos a preguntar qué le lleva a pensar que estas cosas aisladas son lo bueno. Si las potencias generales de la vida son malas, y ya hemos oído que lo malo es lo todopoderoso, lo que influye sobre las masas, *¿qué* o *quién* puede arrogarse el derecho de hacerse pasar por bueno? Es una afirmación muy soberbia decir que mi individualidad es el bien, que las dos o tres existencias que asienten a mi individualidad son el bien y que la maldita mala prensa no lo reconoce así. ¡Qué prensa tan malvada!

Si el orador, al comenzar, convertía el ataque a la libertad de prensa en un ataque a la libertad, ahora lo convierte en un ataque al bien. Su temor al mal se trueca en un temor al bien. Fundamenta la censura, por tanto, en el reconocimiento del mal y el desconocimiento del bien, o ¿acaso no desprecio a un hombre si digo de antemano que su adversario tiene que triunfar en la lucha porque ese hombre, aun siendo una persona razonable y un buen vecino, es un mal combatiente, porque, empleando armas consagradas, no sabe manejarlas, porque tanto él como yo, los dos, estamos perfectamente convencidos de su perfección, pero el mundo jamás compartirá esta convicción nuestra, porque, aun teniendo muy buenas ideas, dispone de muy pocas energías?

Ahora bien, aunque las distinciones que el orador establece entre buena y mala prensa hagan superflua toda refutación, ya que se embrollan en sus propias contradicciones, no podemos dejar de lado, sin embargo, lo más importante, y es que el orador plantea el problema de un modo completamente falso, tomando como fundamento lo que precisamente se trata de fundamentar.

Para poder hablar de dos clases de prensa, es necesario que estas diferencias emanen de la esencia de la prensa misma, y no de consideraciones exteriores a ella. Prensa censurada o prensa libre una de las dos tiene que ser la prensa buena o la mala. Y esto es precisamente lo que se debate, si la prensa censurada o la prensa libre es la buena o la mala, es decir, si responde a la esencia de la prensa el llevar una existencia libre o una existencia carente de libertad. Tomar la prensa mala como refutación de la prensa libre es afirmar, sin cortapisa, que la prensa libre es mala y la censurada buena, lo que se trata precisamente de demostrar.

Sentimientos bajos, intrigas personales e infamias las comparte la prensa censurada con la prensa libre. Lo que forma, pues, su distinción genérica no es el engendrar productos sueltos de tal o cual especie; también en el pantano brotan las flores. Aquí se trata de la esencia, del carácter intrínseco, de la prensa censurada y de la prensa libre.

La prensa libre, que es la mala, no responde al carácter de su esencia. Es la prensa censurada, con su hipocresía, su falta de carácter,

su lenguaje de eunuco y su menear la cola como un perrito, la única que realiza las condiciones intrínsecas de su esencia.

La prensa censurada seguirá siendo mala aunque cree buenos productos, pues estos productos solo son buenos en cuanto representan la prensa libre dentro de la censurada y en cuanto que no forma parte de su carácter el producto de la prensa sujeta a censura. Y la prensa libre seguirá siendo buena aun cuando cree productos malos, ya que estos productos son una apostasía con respecto a la naturaleza de la prensa libre. Un castrado seguirá siendo malo en cuanto hombre aunque tenga buena voz. La naturaleza no deja de ser buena porque produzca abortos.

La esencia de la prensa libre es la esencia de la libertad, firme de carácter, racional y moral. El carácter de la prensa censurada es la negación de la esencia de la libertad, la esencia de la falta de libertad y de carácter, un monstruo civilizado, un aborto perfumado.

¿O acaso hace falta detenerse a probar que la libertad de prensa corresponde a la esencia de ésta y que la censura se halla en contradicción con ella? ¿No es evidente por sí mismo que las trabas externas puestas a la vida del espíritu no forman parte del carácter interior de esta vida, que son, por el *contrario*, su *negación*, y no su afirmación?

Para justificar realmente la censura, el orador habría tenido que demostrar que la censura forma parte de la esencia de la libertad de prensa; lo que en vez de eso demuestra es que la libertad no forma parte de la esencia del hombre. Repudia todo el género para obtener una buena especie, pues no cabe duda de que la libertad es la esencia genérica de todo lo que sea existencia espiritual, incluyendo, por tanto, la prensa. Para acabar con la posibilidad del mal, destruye la posibilidad misma del bien, con lo cual realiza el mal, pues sólo puede ser humananiente bueno lo que es una realización de la libertad.

Por tanto, mientras no se nos demuestre que la censura emana de la esencia misma de la libertad de prensa, nosotros seguiremos considerando que la mala prensa es la prensa censurada.

Pero, aun aceptando que la censura haya nacido con la naturaleza de la prensa, a pesar de que ningún animal, y mucho menos aún una criatura espiritual, viene al mundo con sus cadenas, ¿qué se seguiría de aquí? Que también la libertad de prensa, tal como existe oficialmente, que también la censura, necesita ser censurada. ¿Y quién es la llamada a censurar a la prensa del gobierno si no la prensa del pueblo?

Cierto que otro orador opina que los males de la censura podrían suprimirse triplicando ésta, haciendo que la censura corriera a cargo de censores provinciales y que éstos, a su vez, se sometiran a la censura de Berlín; es decir, que la libertad de prensa tuviera una sola cara y la censura varias. ¡Cuántas vueltas y revueltas! Pero, ¿quién censuraría a la censura berlinesa? Volvamos, pues, a *nuestro* orador.

Ya al comienzo de su discurso, nos decía que de la lucha entre la buena y la mala prensa no puede brotar ninguna luz, pero permítasenos ahora preguntar si lo que se propone no es convertir en *permanen-*

te un forcejeo que él mismo declara *inútil.* ¿No nos dice él mismo que el debate entre la censura y la prensa no es la lucha entre la prensa buena y la mala?

La censura no suprime la lucha; lo que hace es convertirla en una lucha unilateral, convertir una lucha abierta en una lucha embozada, una lucha de principios en la lucha del principio inerme contra la fuerza sin principio. La verdadera censura, la censura inherente a la esencia misma de la libertad de prensa, es la *crítica,* el tribunal que ella misma hace brotar de su propia entraña. La censura es la crítica monopolizada por el gobierno. Pero, ¿acaso la crítica no pierde su carácter racional si no se ejerce abiertamente, sino en secreto; si no se ejerce teóricamente, sino de un modo práctico; si, en vez de estar por encima de los partidos, se convierte en arma de un partido; si no esgrime el afilado cuchillo de la inteligencia, sino las tijeras romas de la arbitrariedad; si se limita a ejercer la crítica sin soportarla; si reniega de sí misma al ejercerse; si, por último, es la negación misma de la crítica hasta el punto de confundir a un individuo con la sabiduría universal, de confundir los decretos del poder con el lenguaje de la razón, de ver en las manchas de tinta las manchas del sol, de tomar las tachaduras del censor por construcciones matemáticas y de hacer pasar los golpes por argumentos aplastantes?

Hemos visto en el curso de nuestra exposición cómo la mística del orador, una mística atizada por la fantasía sensiblera y llena de unción, se trueca, de hecho, en la dureza de corazón de una mezquina y rastrera pragmática intelectiva y en la cerrazón de horizontes de un cálculo empírico ayuno de ideas. En su razonamiento *sobre las relaciones entre la ley de la censura y la ley de prensa, entre las medidas preventivas y las represivas,* nos exime del esfuerzo de seguirle en su argumentación, puesto que él mismo se encarga de la *aplicación consciente* de su propia mística.

"De lo *único* de que aquí se trata es de si han de aplicarse *medidas preventivas o represivas,* la censura o la ley de prensa, a propósito de lo cual, sin embargo, no estaría de más pararse a examinar un poco más de cerca los *peligros* a que habría que hacer frente por cada uno de estos dos lados. Mientras que la censura trata de *prevenir* el mal, la ley de prensa se propone precaver su *repetición* por medio de la pena. Ambas soluciones son *imperfectas,* como lo es toda institución *humana;* el problema está en saber cuál lo es *menos.* Puesto que se trata de asuntos espirituales, ninguna de las dos resolvería *un* problema, que es, por cierto, el más importante. Nos referimos al de encontrar la forma que expresara la intención del legislador de un modo tan claro y tan preciso, que quedaran bien deslindados los campos del derecho y el desafuero y se cerrara el paso a *toda arbitrariedad.* ¿Y qué es lo *arbitrario* si no el obrar al dictado de las *opiniones individuales?* ¿Y cómo cerrar el paso a los resultados que las opiniones individuales pueden acarrear, cuando se trata de cosas puramente espirituales? Querer encontrar una pauta tan nítida que entrañe la necesidad de *deber aplicarla* en cada caso *concreto* ateniéndose al espíritu del legislador, equivale a querer descubrir la piedra filosofal, que hasta ahora nadie ha descubierto y que sería realmente muy difícil descubrir; por lo cual

lo *arbitrario*, entendiendo por tal el proceder con arreglo a criterios individuales, es inseparable tanto de la censura como de la *ley de prensa*. Debemos, por tanto, considerar a una y otra dentro de su inevitable imperfección y de las consecuencias a que ello conduce. Si la censura puede ahogar algunas cosas buenas, la ley de prensa, por su parte, no estará en condiciones de evitar muchas cosas malas. Pero la verdad, a la larga, no se deja atropellar . Cuanto más obstáculos se pongan en su camino, con mayor audacia marchará hacia su meta y mayor será la claridad con que la persiga y la alcance. En cambio, la palabra mala es como el *fuego de los griegos*, incontenible después de haber sido lanzado por el arma e incalculable en sus resultados, porque no hay para él nada sagrado e inextinguible ya que se nutre y reproduce en la boca y en el corazón de los hombres."

El orador no es muy feliz en sus imágenes. Se deja llevar de la exaltación poética, cuando nos pinta la omnipotencia del mal. Ya habíamos tenido antes ocasión de ver cómo frente al *canto de sirena del mal* resonaba impotente la voz del bien, por ser demasiado serena. Ahora, compara el mal al *fuego de los griegos* y, como no emplea ningún símil para referirse a la verdad, si nosotros tuviéramos que encargarnos de encuadrar sus "serenas" palabras en una imagen, diríamos que la verdad es algo así como el *pedernal*, que escupe chispas más brillantes cuanto más se le golpea con el hierro. Lo que sería un excelente argumento para el esclavista que hace brotar la humanidad del esclavo a latigazos, una excelente máxima para el legislador, alentándolo a tomar medidas represivas contra la verdad, para que ésta persiga con mayor audacia su meta. Al parecer, el orador sólo siente respeto por la verdad cuando ésta se convierte en una fuerza *natural* y se demuestra de un modo *tangible*. ¡Cuantos más diques opongáis a la verdad, más pura será la verdad que los rompa! ¡Así, pues, a poner diques sin parar!

Pero, dejemos cantar a las sirenas.

La mística "*teoría de la imperfección*", que el orador sostiene, ha dado, por fin, sus frutos terrenales, nos ha lanzado a la cabeza sus piedras lunares; detengámonos a ver cuáles son.

Todo es imperfecto. La censura es imperfecta, la ley de prensa es imperfecta. Se ha reconocido, con ello, su esencia. Ya nada hay que decir acerca *del derecho de su idea*; no nos queda otro camino que establecer, desde el punto de vista del más bajo empirismo, un cálculo de probabilidades, para ver de qué lado están los mayores peligros. Si se han de tomar medidas para atajar el mal mismo por medio de la censura o precaver su repetición mediante la libertad de prensa, es simplemente una diferencia de tiempo.

Vemos cómo el orador, recurriendo a la huera frase de la "imperfección humana", trata de esquivar la diferencia esencial, interior y característica que hay entre la censura y la libertad de prensa y se las arregla para convertir la controversia de un problema de principios en una cuestión de feria, a la cuestión de saber si se obtendrán más narices hinchadas con la ley de la censura o con la ley de prensa.

Ahora bien, cuando se comparan entre sí la ley de prensa y la ley

de la censura, se trata, ante todo, no precisamente de sus consecuencias, sino de su fundamento; no se trata de su aplicación individual, sino de su razón de ser general. Ya Montesquieu nos enseña que el despotismo es más cómodo en su aplicación que la legalidad, y Maquiavelo afirma que el mal acarrea para el príncipe mejores consecuencias que el bien. Así, pues, si no queremos hacer buena la mezquina máxima *jesuítica* de que el fin, cuando es bueno —y hasta de la bondad del fin nos permitimos dudar—, justifica los malos medios, deberemos investigar, ante todo, si la censura es, en cuanto a su esencia, un medio *bueno*.

El orador tiene razón al llamar a la ley sobre la censura una medida preventiva, pues es una medida de prevención de la policía contra la libertad, pero no está en lo cierto cuando llama a la ley de prensa una medida represiva. Esta ley es la regla de la libertad misma, que se erige en medida de sus excepciones. La medida de la censura no es ninguna ley. La ley de prensa no es ninguna medida.

En la ley de prensa, castiga la libertad. En la ley sobre la censura, la libertad es castigada. La ley de censura es una ley nacida de la sospecha contra la libertad. La ley de prensa es un voto de confianza que la libertad se da a sí misma. La ley de prensa castiga el abuso de la libertad. La ley de censura castiga la libertad como un abuso. Trata a la libertad como una delincuente, ¿o acaso no rige en todas las esferas la norma de colocar las penas de honor bajo la vigilancia policiaca? La ley de censura sólo reviste la *forma* de una ley. La ley de prensa es una ley *real*.

La ley de prensa es una ley *real* porque es la existencia positiva de la libertad. Considera la libertad como el estado *normal* de la prensa y la prensa como existencia de la libertad, por lo cual sólo entra en conflicto con los delitos de prensa en cuanto excepción combatida por su propia regla y que, por tanto, se suprime en ella. La libertad de prensa se impone como ley de prensa que castiga los atentados contra ella misma, es decir, los delitos de prensa. La ley de prensa proclama la libertad como la naturaleza del delincuente. Lo que, por tanto, haga éste contra la libertad lo hace contra sí mismo, y este castigo que a sí mismo se impone se manifiesta ante él como la *pena*, que es el reconocimiento de su propia libertad.

Así, pues, muy lejos de ser una medida represiva contra la libertad de prensa, un simple medio para asustar ante la repetición del delito por medio de la pena, habría que considerar más bien la *falta de una legislación de prensa* como la eliminación de la libertad de prensa de la esfera de la libertad jurídica, ya que la libertad jurídicamente reconocida existe en el Estado como *ley*. Las leyes no son medidas represivas contra la libertad, lo mismo que la ley de la gravedad no es una medida represiva contra el movimiento, ya que, en cuanto ley de la gravitación, impulsa precisamente los movimientos eternos de los astros, aunque, como ley que rige la caída de los cuerpos, se vuelve en contra mía cuando atento contra ella, tratando de sostenerme en el aire. Las

leyes son más bien las normas positivas, luminosas y generales en las que la libertad cobra una existencia impersonal, teórica e independiente de la voluntad humana. Un código es la biblia de la libertad de un pueblo.

La *ley de prensa* es, por tanto, el *reconocimiento legal de la libertad de prensa.* Es *derecho*, porque es la existencia positiva de la libertad. Tiene, por tanto, que existir necesariamente, aunque nunca se aplique, como ocurre en Norteamérica, mientras que la censura, como la esclavitud, no pueden ser nunca legales, aunque se las registre una y mil veces en forma de ley.

No hay leyes preventivas actuales. La ley solo previene como *precepto.* Y éste sólo se convierte en ley activa cuando es transgredido, pues solo es *verdadera* ley cuando la ley natural, inconsciente de la libertad, pasa a ser una ley consciente del Estado. Allí donde la ley es una ley real, es decir, una existencia de la libertad, es la existencia real de la libertad del hombre. Por tanto, las leyes no pueden prevenir los actos del hombre, puesto que son cabalmente las leyes interiores de vida de sus propios actos, las imágenes conscientes en que su vida misma se refleja. Así, pues, la ley retrocede ante la vida del hombre como la vida de la libertad, y solo cuando sus actos reales demuestran que el hombre deja de obedecer a la ley natural de la libertad le obliga como ley del Estado a ser libre, lo mismo que las leyes físicas solo se enfrentan a nosotros como un poder extraño cuando nuestra vida deja de ser la vida de estas leyes, cuando es una vida *enferma.* Una *ley preventiva* es, por tanto, una *contradicción carente de sentido.*

Por eso la ley preventiva no entraña ninguna *medida*, ninguna *regla racional*, pues la regla racional solo puede emanar de la naturaleza misma de la cosa, que en este caso es la libertad. *Carece de medida,* porque para que la prevención de la libertad pueda imponerse tiene que ser tan grande como su objeto, es decir, ilimitada. La ley preventiva implica, por tanto, la contradicción de una *limitación ilimitada,* y, allí donde termina, lo que pone el límite no es la necesidad, sino el azar de la arbitrariedad, como diariamente demuestra *ad oculos* [m] la censura.

El cuerpo humano es mortal por naturaleza. Se halla, pues, expuesto a las enfermedades. ¿Por qué el hombre sólo se somete al médico cuando se halla enfermo, y no cuando está sano? Porque el mal no está solamente en la enfermedad, sino también en el médico. La curatela del médico haría de la vida un mal y convertiría al cuerpo humano en un objeto de tratamiento para los colegios medicinales. ¿Acaso no es más deseable la muerte misma que una vida considerada como simple medida preventiva contra la muerte? ¿No es la libertad de movimientos parte de la vida? ¿Qué es la enfermedad, si no una vida entorpecida en su libertad? Un médico perpetuo sería una enfermedad que no abriría siquiera la perspectiva de morirse, sino la de seguir viviendo. Aunque la vida muera, la muerte no puede vivir. ¿Y no tiene el espí-

[m] A ojos vistas.

ritu mayores derechos que el cuerpo? Claro está que, hasta ahora, esto viene interpretándose, no pocas veces, en el sentido de que para los espíritus del libre movimiento los movimientos del cuerpo son incluso perjudiciales y deben, por tanto, coartarse. La censura parte de la idea de considerar la enfermedad como el estado normal o de ver en el estado normal, que es la libertad, un estado patológico. Asegura constantemente a la prensa que se halla enferma y, aunque ésta dé las mayores pruebas apetecibles de su sana y vigorosa constitución física, tiene que dejarse tratar a la fuerza. Pero la censura no es siquiera un médico literario, que aplique diferentes remedios internos con arreglo a la enfermedad. Es un cirujano de aldea, que sólo conoce una remedio mecánico universal para curarlo todo: las tijeras. Y ni siquiera es un cirujano que se proponga curar: es un médico de cirugía estética, que considera inútil y superfluo en el cuerpo del enfermo cuanto a él no le gusta y que imputa todo lo que le parece mal; es un charlatán que hace desaparecer las erupciones para no verlas, sin preocuparse de que, al cortarlas, pueda afectar a los órganos internos.

Consideráis ilícito cazar pájaros. ¿Acaso la jaula no es una medida preventiva contra las aves de rapiña, las balas y las tormentas? Consideráis un acto de barbarie cegar a los ruiseñores y no os parece bárbaro, en cambio, sacar los ojos a la prensa con las plumas afiladas de la censura. Consideráis despótico cortar el pelo contra su voluntad a un hombre libre, pero la censura corta diariamente tiras de carne a individuos espirituales y sólo declara sanos a los cuerpos sin corazón, a los cuerpos que no palpitan ni reaccionan, a los cuerpos devotos.

[*Rheinische Zeitung*, núm. 135, 15 de mayo de 1842]

Hemos visto que la ley de prensa es un derecho y la ley de la censura un desafuero. Pero la misma censura confiesa que no es un fin en sí, que no es de por sí algo bueno, sino que responde al principio según el cual "el fin santifica los medios". Ahora bien, un fin que requiere medios reprobables no puede ser un fin bueno. ¿Y, por otra parte, no puede también la prensa invocar el mismo principio y proclamar que "el fin santifica los medios"?

La ley sobre la censura no es, pues, una ley, sino una medida policiaca y, además, una *medida policiaca mala*, puesto que no logra lo que se propone ni se propone lo que logra.

Si la ley sobre la censura se propone *prevenir la libertad* como algo reprobable, lo que logra es cabalmente lo contrario. En el país en que rige la censura, todo escrito prohibido, es decir, toda publicación que burla la censura constituye un acontecimiento. Se erige un mártir y no hay martirio sin aureola y sin creyentes. Constituye una excepción, y si la libertad no dejara nunca de ser preciosa para el hombre, lo es mucho más cuando constituye la excepción a la carencia general de li-

bertad. Todo misterio es tentador. Y allí donde la opinión pública se convierte en un misterio para sí misma, se ve tentada de antemano por cualquier escrito que rompe formalmente las barreras misteriosas. La censura convierte a todo escrito prohibido, sea bueno o malo, en un escrito extraordinario, mientras que la libertad de prensa quita a cualquier escrito la calidad material de lo imponente.

Si la censura es *honrada*, trata de evitar la arbitrariedad, pero convierte lo arbitrario en ley. No puede prevenir ningún peligro mayor que el que ella misma representa. Para todo ser, el peligro de vida consiste en perderse él mismo. La falta de libertad es, por tanto, el verdadero peligro de muerte para el hombre. Dejando a un lado las consecuencias morales, lo que hay que pensar es que no se pueden alcanzar las ventajas de una prensa libre sin soportar al mismo tiempo sus inconvenientes. No hay rosa sin espinas. ¿Y qué es lo que se pierde con la prensa libre?

La prensa libre es el ojo siempre vigilante del espíritu del pueblo, la confianza materializada de un pueblo en sí mismo, el nexo expresado en palabras que une al individuo con el Estado y con el mundo, la cultura incorporada que esclarece las luchas materiales como luchas espirituales e idealiza su tosca forma material. Es la confesión abierta y sin reservas de un pueblo ante sí mismo, y la confesión tiene, como se sabe, una fuerza redentora. Es el espejo espiritual en que un pueblo ve reflejada su imagen, lo que constituye la condición primordial de la sabiduría. Es el espíritu del Estado que puede transportarse a cada choza más barato que el gas material. Es omnifacético, omnipresente, omnisciente. Es el mundo ideal que fluye constantemente del mundo real para refluir de nuevo a él, como un espíritu enriquecido que lo renueva todo.

En el curso de nuestra exposición hemos visto que censura y ley de prensa son cosas distintas, como la arbitrariedad y la libertad, la ley formal y la ley real. Y lo que vale para la esencia vale también para el fenómeno. Lo que rige para el derecho de una y otro rige asimismo para *su aplicación*. Y la misma diferencia radical que existe entre la ley de prensa y la ley sobre la censura, es la que media también entre la posición del *juez* de la prensa y la del *censor*.

Claro está que nuestro orador, cuyos ojos están vueltos hacia el cielo, sólo ve en la tierra situada bajo sus pies un despreciable montón de polvo. Por eso todas las flores son, para él, flores polvorientas. De ahí que estas dos medidas sean, a sus ojos, *igualmente arbitrarias*, pues la arbitrariedad es el obrar siguiendo un criterio individual, la concepción individual es inseparable de las cosas espirituales, etc., etc. Y si el modo de concebir las cosas del espíritu es siempre *individual*, ¿qué clase de derecho tiene un modo espiritual de ver sobre el otro, la opinión del censor sobre la del escritor? Pero, comprendemos lo que el orador quiere decir. Para argumentar el derecho de la censura, da el memorable rodeo de presentar como igualmente arbitrarias en su aplicación la censura y la ley de prensa, ya que, considerando como considera im-

perfecto todo lo temporal, sólo sabe, según él, preguntarse si la arbitrariedad debe estar del lado del pueblo o del lado del gobierno.

Su *misticismo* se trueca en el *libertinaje* de poner en el mismo plano *ley y arbitrariedad* y de ver solamente una diferencia formal allí donde se trata de una contraposición jurídica y moral, pues él no polemiza contra la *ley de prensa,* sino contra *la ley.* ¿O acaso existe alguna ley, la que sea, que entrañe la necesidad de ser aplicada *en cada caso* en el sentido que le da el legislador y que excluye absolutamente toda *arbitrariedad?* Hace falta una increíble osadía para afirmar que esta exigencia carente de sentido es la *piedra filosofal,* cuando en realidad sólo representa la mayor de las ignorancias. La ley es siempre general. El caso que con arreglo a ella debe juzgarse es singular. Para encuadrar lo particular dentro de lo general, hay que emitir un juicio. Y todo juicio es problemático. No hay leyes sin jueces. Si las leyes pudieran aplicarse por sí solas, saldrían sobrando los tribunales.

Pero todo lo humano, se nos dice, es imperfecto. Así, pues, *edite, bibite!* [n] ¿Por qué, entonces, reclamais jueces, si los jueces son también humanos? ¿Por qué reclamais leyes, si éstas sólo pueden ser ejecutadas por los hombres y todo lo humano es imperfecto? Lo que hay que hacer, por tanto, es encomendarse a la buena voluntad del superior. La justicia es en Renania tan imperfecta como en Turquía. Por tanto, *edite, bibite!*

La diferencia entre un juez y un censor es inmensa.

El censor no tiene *más* ley que su superior. El juez *no* tiene *más* superior que la ley. El deber del juez consiste en interpretar la ley para aplicarla al caso concreto, tal como lo *entienda,* después de un escrupuloso examen; el censor, en cambio, debe entender la ley tal y como *oficialmente se la interpreta* para el caso concreto de que se trata. El juez independiente no me pertenece a mí ni pertenece al gobierno. El censor dependiente es él mismo un funcionario del gobierno. En el juez puede darse, a lo sumo, el error de una razón individual, mientras que en el censor se da la capitulación del carácter de un individuo. Ante el juez comparece un determinado procedimiento de prensa, ante el censor el espíritu de la prensa misma. El juez enjuicia mi conducta con arreglo a una determinada ley; el censor no se limita a castigar el delito, sino que *lo comete.* Cuando comparezco ante un tribunal se me acusa de violar una ley vigente, y para que una ley sea violada es menester que exista. Donde no rige una ley de prensa, la prensa no puede violarla. La censura no me acusa por infracción de una ley vigente. Lo que condena es mi opinión, porque ésta no da la opinión del *censor y de la superioridad.* Mis hechos abiertos y desembozados, que se presentan ante el mundo y su juicio, ante el Estado y su ley son enjuiciados por un poder oculto y puramente negativo que no sabe constituirse en ley, que rehuye la luz del día, que no se halla sujeto a ninguna clase de principios generales.

Una ley sobre la censura es algo imposible, porque no pretende cas-

[n] ¡Comed y bebed! (de una canción estudiantil alemana).

tigar delitos, sino opiniones, porque no puede ser otra cosa que el *censor formulado*, porque ningún Estado tiene la valentía de proclamar en forma de leyes generales lo que de hecho puede prohibir por medio del órgano de la censura. A eso se debe también el que el ejercicio de la censura no se encomiende a los tribunales, sino a la policía.

Aún suponiendo que la censura fuese de hecho lo mismo que la justicia, esto, en primer lugar, sería un hecho sin ser una necesidad. Y, en segundo lugar, la libertad no consiste solamente en *lo que*, sino en *cómo* viva, no sólo en hacer lo que es libre, sino también en hacerlo libremente. De otro modo, no habría entre el castor y el arquitecto más diferencia sino que el castor es un arquitecto con piel de castor y el arquitecto un castor sin ella.

Nuestro orador vuelve a hablar extensamente de los efectos de la libertad de prensa en los países en que realmente existe. Pero, como este tema ha sido ya tratado prolijamente, sólo nos referiremos aquí a la prensa *francesa*. Prescindiendo de que los defectos de la prensa francesa son los defectos de la nación francesa, nosotros no encontramos el mal allí donde lo busca el orador. No está en que la prensa de ese país sea demasiado libre, sino en que no es lo bastante libre. Es cierto que no está sujeta a una censura espiritual, pero pesa sobre ella una censura material: las elevadas fianzas pecuniarias. Actúa, por tanto, materialmente, es desplazada de su verdadero terreno al terreno de las grandes especulaciones comerciales. Además, las grandes especulaciones comerciales requieren grandes ciudades. De ahí que la prensa francesa se concentre en pocos puntos y, si la fuerza material, concentrada en pocos puntos, actúa demoniacamente, ¿cómo no va a ocurrir eso con la fuerza espiritual?

Ahora bien, si queremos juzgar la libertad de prensa, no con arreglo a su idea, en modo alguno, sino con arreglo a su existencia histórica, ¿por qué no la buscamos allí donde existe históricamente? Los naturalistas, mediante sus experimentos, tratan de exponer los fenómenos naturales bajo sus condiciones más puras. Pero, aquí no necesitamos recurrir a experimentos, pues en *Norteamérica* encontramos la libertad de prensa bajo sus formas más puras y más naturales. Ahora bien, si Norteamérica nos muestra grandes fundamentos históricos de la libertad de prensa, mayores nos los ofrece todavía Alemania. La literatura y la cultura espiritual de un pueblo con ella entrelazada no solamente son los fundamentos históricos directos de la prensa, sino que son su historia misma. ¿Y qué pueblo del mundo podría gloriarse más que el alemán de tener fundamentos históricos más directos de la libertad de prensa que el nuestro?

Pero, nos interrumpe aquí nuestro orador, ¡ay de la moralidad de Alemania si su prensa fuese libre, pues la libertad de prensa provoca "una *desmoralización* interior que trata de socavar el destino más alto del hombre y, con él, el fundamento de la verdadera civilización"!

Lo *desmoralizante* es la prensa sujeta a censura. Esta prensa lleva consigo, inseparablemente, el vicio potenciado que es la hipocresía, vi-

cio radical del que emana todos los demás males, pues carece hasta de la predisposición a la virtud y se caracteriza, incluso estéticamente considerada, por el repugnante vicio de la pasividad. El gobierno, aquí, sólo escucha *su propia voz*, sabe que no oye más que lo que él mismo dice, se deja llevar del engaño de que está escuchando la voz del pueblo y exige también que el pueblo se deje engañar por este fraude. Y, por su parte, el pueblo, se hunde, así, parte en la superstición política, parte en el descreimiento político o, volviendo la espalda a la vida del Estado, se convierte en una *chusma privada.*

Y como la prensa enaltece diariamente las creaciones de la voluntad del gobierno con las palabras con que el mismo Dios gloriaba su obra al sexto día de la Creación: "Y he aquí que *todo* era esplendoroso", palabras que se ven desmentidas por la realidad un día tras otro, la prensa miente sin cesar y se ve obligada a renegar incluso de la conciencia de la mentira y de desnudarse de la vergüenza.

El pueblo, obligado a considerar los escritos libres como ilegales, se acostumbra a reputar lo ilegal como lo libre y a ver la libertad como algo ilegal y lo legal como lo ajeno a la libertad. De este modo, la censura mata el espíritu del Estado.

Nuestro orador teme que la libertad de prensa sea dañina para los "*particulares*". No se da cuenta de que la censura constituye un atentado constante contra los derechos de las personas privadas y, más aún contra las ideas. Se deja llevar del *pathos* en cuanto a las personalidades puestas en peligro, ¿y no hemos de incurrir nosotros en el *pathos*, cuando se trata de poner en peligro a la "colectividad"?

No podríamos trazar una línea divisoria más nítida entre su punto de vista y el nuestro que enfrentándonos a la manera como él define lo que llama las "malas intenciones".

Nos dice que es punible como tal "el orgullo que no reconoce autoridad alguna en la Iglesia ni en el Estado", ¿y no debemos nosotros considerar "malas intenciones" punibles el no reconocer la autoridad de la razón y de la ley? "Es la envidia", nos dice, "la que predica la abolición de todo lo que la plebe llama aristocracia". Y nosotros decimos que es la envidia la que trata de abolir la eterna aristocracia de la naturaleza humana, la libertad, aristocracia que ni siquiera la chusma podría discutir.

"Es la perfidia la que se ceba en las personalidades, empleando la verdad o la mentira, y la que llama imperativamente a la publicidad para que no quede en el recato ningún escándalo de la vida privada."

Es la perfidia —decimos nosotros— la que arranca los chismes y las personalidades de la gran vida de los pueblos, la que desconoce la razón de la historia y sólo predica al público los escándalos de la historia, incapaz de penetrar en los lados concretos de los fenómenos, que sólo sabe aferrarse a las personalidades y reclama imperiosamente el misterio, para ocultar todas las máculas de la vida pública.

"Se trata de enturbiar mediante sucias imágenes la pureza del corazón y de la fantasía."

Es la falta de pureza del corazón y la fantasía la que, por medio de sucias imágenes, se abre paso a través de la omnipotencia del mal y la impotencia del bien; es la fantasía que se enorgullece de todo lo turbio, la falta de pureza de corazón la que esconde su soberbia temporal en imágenes místicas. "Son los que desesperan de su propia salvación quienes tratan de ahogar la voz de su conciencia mediante la negación de Dios". Son los que desesperan de su propia salvación quienes convierten sus debilidades personales en debilidades de la humanidad para que no pesen sobre su propia conciencia; quienes deseseperan de que la humanidad pueda salvarse se niegan a seguir las leyes naturales innatas y predican como algo necesario para la minoría de edad del hombre; es la hipocresía la que pretexta la existencia de un Dios en cuya realidad no cree para creer en su omnipotencia; el egoismo, para el que la salvación privada está por encima de la salvación de la humanidad.

Estas gentes, que no creen en la humanidad, canonizan al individuo. Trazan una imagen espantosa de la naturaleza humana y exigen que nos postremos de hinojos ante la aureola de santidad de unos cuantos privilegiados. Nosotros sabemos que si el individuo puede poco, la totalidad posee una gran fuerza.

El orador recuerda, por último, las palabras que resuenan entre las ramas del árbol del bien y del mal acerca del goce, con cuyos frutos seguimos *nosotros traficando*, hoy como entonces:

"No moriréis en modo alguno si coméis de ellos, abriréis los ojos y seréis como los dioses, que saben distinguir entre el bien y el mal."

Aunque dudamos de que el orador haya comido nunca los frutos del árbol del conocimiento, que *nosotros* (es decir, la Dieta renana) *traficamos* entonces con el diablo, de lo que el Génesis, desde luego, no dice nada, nos sometemos, sin embargo, al parecer del orador y nos limitamos a recordarle que el diablo *no nos mintió entonces*, pues el mismo Dios dice que "Adán se ha convertido en igual a nos, al conocer el bien y el mal".

Dejaremos que el epílogo a este discurso lo exprese, como es debido, el orador, con sus propias palabras: *"El leer y el escribir son aptitudes mecánicas"*.

Y, aunque nuestros lectores se sientan ya cansados de estas "aptitudes mecánicas", no tenemos más remedio, después de haber escuchado al estamento de los príncipes y al de los caballeros, que ver cómo también *el estamento de las ciudades* expectora *en contra* de la libertad de prensa. La que ante nosotros desfila es la oposición del *burgués*, no la del *citoyen.*[o]

[o] Ciudadano.

El *orador del estamento de las ciudades* cree seguir a Sièyes cuando hace el siguiente comentario:

> "La libertad de prensa es *una cosa hermosa* mientras no se apoderan de ella la gente mala." "Pero, hasta ahora, no se ha descubierto ningún medio seguro", etc., etc.

Este punto de vista que llama a la libertad de prensa *una cosa* merece ser elogiada, aunque sólo sea por su candor. Al orador podemos reprocharle cualquier cosa menos falta de sobriedad y exceso de fantasía.

Por tanto, la libertad de prensa es una cosa hermosa, algo que embellece los dulces hábitos de la existencia, algo bello y agradable. Lo malo es que existen hombres malvados que emplean las palabras para mentir, la cabeza para trepar, las manos para robar y los pies para desertar. ¡Qué hermoso sería el hablar y el pensar, qué bellos serían las manos y los pies, qué bueno el hablar, qué magnífico el pensar, qué maravillosos las manos y los pies, si no fuera por los hombres malvados que abusan de todo eso! Y contra esto no se ha inventado todavía el más leve remedio.

> "Las simpatías que se sienten por la Constitución y la libertad de prensa se enfriarían necesariamente si se viera cómo llevan aparejados en cada país" (concretamente, en Francia) "eternos cambios y una angustiosa incertidumbre en cuanto al futuro."

Al hacer el descubrimiento, lleno de sabiduría del mundo, de que la tierra es un *perpetuum mobile*, más de un buen alemán apacible se cala el gorro de dormir, se pone a suspirar acerca de los eternos cambios y mudanzas de la humanidad y se siente angustiosamente mareado, al ver cómo el techo se mueve sobre su cabeza.

[*Rheinische Zeitung*, núm. 139,
19 de mayo de 1842]

No es la *libertad de prensa* la que hace que haya "cambios y mudanzas", como no es el telescopio del astrónomo el que crea el movimiento perenne del mundo planetario. ¡Malvada astronomía! ¡Qué tiempos tranquilos aquellos en que la tierra, como un honorable y apacible burgués, se estaba quieta en el centro del universo, fumando tranquilamente su pipa de barro y no necesitaba siquiera encenderla, pues el sol, la luna y las estrellas pendían y giraban en torno a ella como otras tantas devotas lámparas en medio de la noche, como otras tantas "hermosas cosas"!

> "Quien jamás ha destruido lo que construyó se levanta firme
> sobre este mundo terrenal, carente de firmeza" [86],

dice Hariri, que no es francés de nacimiento, sino árabe.

El *estamento* al que pertenece el orador dice muy claramente lo que siente cuando se expresa del siguiente modo:

"El verdadero y honesto patriota no puede reprimir la sensación de que las constituciones y la libertad de prensa no buscan el bien del pueblo, sino satisfacer el orgullo del individuo y la ambición de los partidos."

Como es sabido, cierta psicología explica lo grande partiendo de pequeñas causas y, basándose en la certera intuición de que todo aquello por lo que lucha el hombre nace de su interés, deduce, por un camino falso, que sólo existen "pequeños" intereses, los intereses de un egoísmo estereotipado. Y es sabido, asimismo, que este tipo de psicología y antropología se da especialmente en las *ciudades*, en las que, además, se considera como signo de astucia escrutar el mundo y descubrir detrás de las nubes de las ideas y los hechos pequeños, envidiosos e intrigantes maniquíes que desde sus asientos tiran de los hilos de todos. Pero es igualmente sabido que, mirando todavía más a fondo, tropieza uno enseguida *con su propia cabeza*, lo que hace que este tropezón mistificado con la cabeza de uno mismo sea, en rigor, la antropología y el conocimiento del mundo de estas gentes tan sabias.

También la mediocridad y la indecisión caracterizan al orador.

"Su sentimiento de independencia habla en pro de la libertad de prensa" (quiere decir, en el sentido del ponente), "pero deberá dar oídas a la razón y a la experiencia."

Si el orador hubiera dicho, a la postre, que su razón habla en pro de la libertad de prensa, pero que su servilismo se manifiesta en contra de ella, sus palabras nos ofrecerían un perfecto cuadro de costumbres de la reacción urbana.

"Quien tiene una lengua y no habla,
quien tiene una espada y no pelea
es, sencillamente, un gusano."

Refiriéndose a los *defensores de la libertad de prensa*, comenzaremos por la *propuesta fundamental*. Pasaremos por alto lo más general de todo, lo que se dice, muy acertadamente y muy bien dicho en las palabras de introducción a la propuesta, para destacar enseguida el punto de vista característico de esta proposición.

El proponente entiende que la *industria de la libertad de prensa* no debe ser excluida de la *libertad general de la industria*, como suele hacerse, dejando ver como inconsecuencia clásica la contradicción interior.

"El trabajo de los brazos y las piernas es libre, pero el de la cabeza se halla sujeto a tutela. ¿A la tutela de cabezas más esclarecidas? Nada de eso, no es ese el caso de los censores. Aquel a quien Dios confía un cargo le da también la inteligencia necesaria para ejercerlo."

A primera vista, le extraña a uno ver la *libertad de prensa* enmarcada en la *libertad industrial*. Pero no hay por qué rechazar el punto de

vista del orador. Si *Rembrandt* pinta a la Virgen bajo el ropaje de una campesina holandesa, ¿por qué nuestro orador no puede pintar a la libertad bajo una forma que le es habitual y con la que está familiarizado?

Y tampoco podemos negar una *relativa* verdad al razonamiento de nuestro orador. Si consideramos la prensa *solamente* como una industria, no cabe duda de que la industria de la cabeza merece mayor libertad que la de las manos y los pies. La emancipación de las manos y los pies sólo adquiere un sentido humano mediante la emancipación de la cabeza, pues es de todos bien sabido que las manos y los pies sólo se convierten en manos y pies humanos mediante la cabeza a la que sirven.

Así, pues, aunque el punto de vista del orador pueda parecer, a primera vista, un tanto original, debemos adjudicarle, desde luego una preferencia incondicional sobre el insostenible, nebuloso y precario razonamiento de aquellos liberales alemanes que creen honrar la libertad cuando la desplazan al mundo astral de la fantasía en vez de colocarla sobre el suelo firme de la realidad. A estos razonamientos de la imaginación, a estos entusiastas sentimentales que rechazan como profanación todo contacto de su ideal con la realidad común y corriente les debemos los alemanes, en parte, el que la libertad se haya mantenido, hasta ahora, como algo puramente imaginativo y sentimental.

Los alemanes propenden, en general, a lo sentimental y lo imaginativo; tienen cierta inclinación por la música de las esferas siderales. Hay que alegrarse, pues, de que se les demuestre que el gran problema de la idea debe colocarse en el entorno de la realidad inmediata, áspera y diaria. Los alemanes son, por naturaleza, gentes muy devotas, muy respetuosas, muy obedientes. Respetan tanto a las ideas, que no se atreven a realizarlas. Les rinden culto, las adoran, pero no las cultivan. El camino que sigue el orador va enderezado, pues, a *familiarizar* a los alemanes con sus ideas, a hacerles ver que no se enfrentan en ellas a algo inasequible, sino a lo que guarda relación con sus intereses diarios, a traducirles el lenguaje de los dioses al lenguaje de los hombres.

Sabido es que los griegos creían reconocer en las deidades de los egipcios, los lidios y hasta los escitas a su Apolo, su Atenea y su Zeus, viendo algo puramente adjetivo en lo que los dioses extranjeros tenían de propio y peculiar. No es, pues, nada delictivo que los alemanes tomen a la diosa de la libertad de prensa, de la que nada saben, por una de sus diosas conocidas y la asimilen a ella, llamándola libertad industrial o libertad de la propiedad.

Pero, precisamente por ello, porque reconocemos y valoramos el punto de vista del orador, debemos *criticarlo* con mayor fuerza.

"Cabe muy bien comprender que el régimen gremial subsista junto a la libertad de prensa, ya que la industria de la cabeza podría elevarse a una *potencia más alta*, equiparándose a las siete artes libres del pasado; pero sería pecar en contra del Espíritu Santo empeñarse en sostener una prensa carente de libertad al lado de la libertad industrial."

No cabe duda. La forma subordinada de la libertad resulta por sí misma ilegítima cuando se tiene por tal a la forma superior. Donde no se reconoce el derecho del Estado es una necedad hablar de derechos del ciudadano individual. Allí donde se proclama como legítima la libertad en general, se comprende por sí mismo que cualquier forma de libertad sea tanto más legítima cuanto más se desarrolla en ella la existencia de la libertad. Si se reconoce la legitimidad del *pólipo*, porque en él palpita de un modo oscuro la vida de la naturaleza, ¿cómo no va a reconocerse la del *león*, en la que ésta ruge y acomete?

Ahora bien, si es fundada la conclusión de considerar demostrada la forma superior del derecho por el derecho de otra forma más baja, resulta falso, en cambio, el *corolario* consistente en hacer de la forma más baja la *pauta* de la más alta y de retorcer hasta lo cómico las leyes que son racionales dentro de su propia limitación, legitimando por debajo de cuerda su pretensión de no ser leyes de su propia esfera, sino de otra superior. Es algo así como si quisiéramos obligar a un gigante a morar en la casa de un pigmeo.

Libertad industrial, libertad de la propiedad, libertad de conciencia, libertad de la prensa o de los tribunales: son todas *especies* del mismo género, de la *libertad por antonomasia*. Pero sería caer en un craso error al olvidar la diferencia por debajo de la unidad y, más aún, el convertir *una determinada especie* en pauta, en norma, en esfera de lás demás. Es la *intolerancia* de una especie de libertad, que sólo admite las otras cuando se derivan de ella y se declaran vasallos suyos.

La libertad industrial es cabalmente eso, la libertad de la industria, y no puede ser otra porque en ésta se desenvuelve sin trabas, con arreglo a su propia naturaleza, la industria; la libertad judicial es la libertad de los tribunales, allí donde éstos se ajustan a las propias leyes innatas del derecho, y no a las de otra esfera cualquiera, por ejemplo, las de la religión. Cada esfera determinada de libertad es la libertad de una determinada esfera, lo mismo que todo determinado modo de vida es el modo de vida de una determinada naturaleza. Sería absurdo pedir que el león se atuviera a las leyes de vida del pólipo. Y concebiríamos falsamente la cohesión y la unidad del organismo físico si concluyéramos, que, puesto que el brazo y la pierna se mueven a su modo, el ojo y el oído, estos órganos que arrancan al hombre a su individualidad y lo convierten en espejo y eco del universo, tienen mayor derecho a mantenerse activos, a *potenciar* la actividad del brazo y de la pierna.

Así como en el sistema planetario cada planeta sólo se mueve en torno al sol al moverse alrededor de sí mismo, en el sistema de la libertad cada uno de los mundos que la forman sólo al girar de sí misma gira alrededor del sol central de la libertad. Hacer de la libertad de prensa una especie de la libertad industrial es defenderla matándola, pues, ¿acaso no anulo la libertad de un carácter cuando exijo que sea libre a la manera de otro? Tu libertad no es la mía, le grita la prensa a la industria. Lo mismo que tú sigues las leyes de tu esfera, yo quiero seguir a las leyes de la mía. Ser libre a tu modo equivale para mí a

verme privada de libertad, lo mismo que el carpintero no se sentiría muy contento si, cuando pide la libertad de su oficio, se le otorgara como equivalente la libertad del filósofo.

Expresemos escuetamente el pensamiento del orador. ¿Qué es libertad? Respuesta: la *libertad industrial*. Como un estudiante podría contestar: la *libertad nocturna*.

Con el mismo derecho que la libertad de prensa podría enmarcarse dentro de la libertad industrial cualquier otro tipo de libertad. El juez se dedica a la industria del derecho, el sacerdote a la industria de la religión, el padre de familia a la de criar hijos, pero ¿acaso al decir esto expreso la esencia de la libertad jurídica, religiosa o familiar?

Podríamos también invertir los términos y decir que la libertad industrial constituye una *especie de la libertad de prensa*. En la industria no se trabaja solamente con las manos y los pies, sino también con la cabeza. ¿Acaso el lenguaje de la palabra es el único en que habla el pensamiento? ¿Acaso el mecánico no habla un lenguaje muy claro para mi oído en la máquina de vapor, el fabricante de camas un lenguaje muy inteligible para mi espalda, y no se hace el cocinero entender muy bien de mi estómago? ¿Y no resulta contradictorio que estén permitidos todos estos tipos de libertad de prensa y que sólo se halle vedado el que hable a mi espíritu por medio de la tinta de imprenta?

Para defender e incluso para comprender la libertad en una esfera, debo concebirla en su carácter esencial, y no en su aspecto externo. Pues bien, ¿puedo afirmar que sea fiel a su carácter, que se ajuste a la nobleza de su naturaleza, que *sea libre la prensa* que se rebaja a convertirse en una industria? Claro está que el escritor tiene que ganar algo para poder subsistir y escribir, pero ello no quiere decir, en modo alguno, que deba subsistir y escribir con la finalidad de ganar algo.

En los versos de *Béranger*

> "Je ne vis, que pour faire des chansons,
> Si vous m'ôtez ma place Monseigneur,
> Je ferai des chansons pour vivre" [p]

se contiene una amenaza puramente irónica, y el poeta, capitulando, se sale de su esfera cuando convierte su poesía en un medio.

El escritor no considera en modo alguno como un medio los escritos salidos de su pluma. Son, por el contrario, *fines en sí* y distan tanto de ser simples medios para él mismo o para otros, que su autor cuando es necesario que lo haga, sacrifica *su* existencia a la de *sus escritos*, y de manera distinta a cómo lo hace el predicador, al elevar su religión a principio: "Obedecer más a Dios que a los hombres", entre los cuales está incluido también él, con sus necesidades y apetencias. En cambio, ningún sastre a quien encargara un frac francés se me pre-

[p] "Sólo vivo para componer canciones,
y si me quitais mi puesto, Monseñor,
haré canciones para vivir."

sentaría con una toga romana, por considerar esta prenda más adecuada a las eternas leyes de la belleza.

La primera libertad de la prensa consiste precisamente en no ser una industria. El escritor que la degrade para convertirla posteriormente en medio material merece como pena de esta carencia de libertad interior la exterior, que es la censura; mejor dicho, ya su sola existencia es su pena.

Cierto que la prensa existe también como industria, pero como tal industria no es asunto de los escritores, sino de los impresores y los libreros. Y aquí no nos referimos a la libertad industrial de los libreros e impresores, sino a la libertad de prensa.

Pero nuestro orador no se limita a argumentar que el derecho a la libertad de prensa se halla demostrado por la libertad industrial; sostiene que la libertad de prensa, en vez de sujetarse a sus propias leyes, debe regirse por las relaciones con la libertad industrial. Polemiza incluso contra los ponentes del comité, quienes profesan una concepción más alta acerca de la libertad de prensa y se deja llevar de postulados que sólo podemos ver por su lado humorístico. En efecto, resulta siempre cómico ver que se trata de aplicar leyes propias de una esfera más alta a las de otra inferior, lo mismo que cuando escuchamos a un niño expresarse en términos patéticos.

"Habla de autores *competentes* e *incompetentes*. Y entiende esto en el sentido de que considera el ejercicio de un derecho conferido por la libertad industrial como sujeto a una condición más fácil o más difícil de cumplir, según la actividad de que se trate. Como es natural, el albañil, el carpintero y el maestro de obras están sujetos a condiciones de que se hallan exentos en su mayoría los otros oficios." "Su propuesta se refiere a un derecho en *particular*, no en *general*."

En primer lugar, *¿quién* tiene que conferir la *competencia?* Kant no habría conferido a Fichte la competencia para filosofar, Tolomeo no habría reconocido en Copérnico competencia para la astronomía, ni Chairvaux habría considerado a Lutero competente como teólogo. Todo sabio incluye a sus críticos entre los *"autores incompetentes"*. ¿O acaso deberían los legos fallar quién es el autor competente? Lo mejor sería, evidentemente, encomendar este fallo a los autores incompetentes, ya que los dotados de competencia no pueden ser jueces en sus propios asuntos. ¿O debería dejarse esto de la competencia a cargo de un *estamento?* El zapatero Jacobo Böhme era un gran filósofo. En cambio, hay filósofos famosos que no pasan de ser grandes zapateros.

Por lo demás, cuando se habla de autores competentes e incompetentes, no puede uno contentarse, tal vez, consecuentemente, con distinguir entre las *personas*, sino que debemos dividir la industria de la prensa, a su vez, en *diferentes ramos* y otorgar diferentes cédulas industriales para las distintas esferas de actividades literarias. ¿O bien considerar al autor competente como capacitado para escribir acerca de todo? De antemano podemos afirmar que el zapatero es más compe-

tente que el jurista para escribir acerca de cueros. Un jornalero es más apto que un teólogo para decir si debe trabajar o no los domingos. Por tanto, si supeditamos la competencia a determinadas condiciones de hecho tendremos que todo ciudadano del Estado es, al mismo tiempo, un autor competente e incompetente, según que se trate de los asuntos de su profesión o de cualesquiera otros.

Prescindiendo de que, de este modo, el mundo de la prensa, en vez de servir de nexo general del pueblo, se convertiría en el verdadero medio para su divorcio, de que la diferencia entre los estamentos se plasmaría así espiritualmente y la historia de la literatura degeneraría en una historia natural de las diversas razas animales del espíritu; prescindiendo de los litigios fronterizos y las colisiones, que resultarían insolubles e inevitables; prescindiendo de que, así, la carencia de espíritu y la limitación se convertirían en ley de la prensa, pues yo sólo considero espiritual y libre lo particular cuando se halla conectado con el todo, y no divorciado de ello; prescindiendo de todo esto, ya que la *lectura* es exactamente tan importante como la escritura, tendría que haber también lectores *competentes* e *incompetentes*, consecuencia que ya habían sacado los egipcios, cuyos sacerdotes eran, al mismo tiempo, los únicos autores y los únicos lectores competentes. Y es muy razonable que sólo se reconozca a los autores competentes la competencia necesaria para comprar y leer sus propios escritos.

¡Qué inconsecuencia! Allí donde reinan los privilegios, el gobierno tiene perfecto derecho a afirmar que es *el único autor competente* acerca de lo que haga o deje de hacer, pues si tú, fuera del estamento particular a que perteneces, te consideras competente, como ciudadano del Estado, para escribir acerca de lo más general, que es el Estado mismo, ¿cómo los demás mortales a quienes quieres excluir no van a considerarse competentes para juzgar acerca de algo muy particular, acerca de tu propia *competencia* y de tus propios escritos?

Y *se daría, así, la cómica contradicción de que el autor competente podría escribir sin censura acerca del Estado y, en cambio, el incompetente sólo tendría derecho a escribir acerca del autor competente sometiéndose a la censura.*

Podemos asegurar que la libertad de prensa no se alcanza porque el séquito de los escritores oficiales se reclute entre las filas de tales o cuales personas. Los autores competentes serían entonces los autores *oficiales* y *la lucha entre la censura y la libertad de prensa se convertiría en la lucha entre los autores competentes y los incompetentes.*

Con razón un miembro del cuarto estado propone, a propósito de esto,

"que, si ha de mantenerse en pie alguna restricción sobre la prensa, ésta sea igual para todos los partidos, es decir, que no se conceda, en lo que a esto se refiere, mayores derechos a una clase de los ciudadanos del Estado que a las demás."

La censura pesa sobre todos, del mismo modo que todos son iguales bajo el despotismo, si no por su valor, por su carencia de valor; ese

tipo de libertad de prensa trata de implantar la oligocracia en el espíritu. La censura declara a un autor, a lo sumo, incómodo e inadecuado dentro de las fronteras de su imperio. Esa libertad de prensa llega hasta la pretensión de anticiparse a la historia universal, de adelantarse a la voz del pueblo, la única que hasta ahora se ha encargado de decir qué historiadores son "competentes" y cuáles "incompetentes". Solón sólo se atrevía a juzgar a los hombres *después* del transcurso de su vida, *después de su muerte*, pero esta manera de ver se lanza a juzgar a los escritores *ya antes de nacer*.

La prensa es la manera más general de que disponen los individuos para dar cuenta de su existencia espiritual. No conoce el prestigio de la persona, sino el prestigio de la inteligencia. ¿Pretendeis acaso captar oficialmente la capacidad de comunicación del hombre a base de signos externos especiales? Lo que no soy para otros no lo soy tampoco ni puedo serlo para mí. Si no puedo pretender que otros me reputen como espíritu, no lo soy tampoco para mí ni puedo yo reputarlo ante mí mismo como tal. ¿Cómo, entonces, pretendeis conferir a determinados hombres el privilegio de ser espíritus? De todos modos, si cualquiera puede aprender a leer y escribir, es necesario que a todos se les reconozca el *derecho* a escribir y leer.

¿Y para quién va a establecerse la división de los escritores en "competentes" e "incompetentes"? No, evidentemente, para los verdaderamente competentes, pues éstos se impondrán de todos modos. Así, pues, ¿para los "incompetentes" que quieren protegerse y ampararse a la sombra de un privilegio externo?

Ni siquiera este paliativo haría supérflua una *ley de prensa*, ya que, como observa uno de los estamentos de los campesinos:

"¿Acaso los privilegios no pueden también excederse de su competencia y ser acreedores a una sanción? Sería, pues, necesaria en todo caso una ley de prensa, que tropezaría con todos los problemas y dificultades propios de cualquier *ley de prensa en general*."

Cuando el alemán echa la vista atrás para mirar a su historia, se encuentra con *una* de las principales causas de su lento desarrollo político, como el del pobre estado de la literatura antes de *Lessing*, en los "escritores competentes". Eruditos de gremio y de profesión, con patente de privilegio, doctores y demás dignidades académicas, los cuitados escritores universitarios de los siglos XVII y XVIII, con sus tiesas coletas, su altanera pedantería y sus micrológicas disertaciones, se interponían entre el pueblo y el espíritu, entre la vida y la ciencia, entre la libertad y el hombre. Son los escritores *incompetentes* quienes han hecho nuestra literatura. Ahí teneis a *Gottsched* y a *Lessing*. Podeis escoger entre un autor "competente" y otro "incompetente".

A nosotros no nos gusta la "libertad" cuya vigencia se entiende *solamente* en plural. Inglaterra es un ejemplo a tamaño histórico natural de cuán peligroso es para "*la libertad*" el horizonte limitado de las "*libertades*".

"Ce mot des *libertés*", dice Voltaire, "des *privilèges*, suppose *l'assujettissement.* Des libertés sont des *exemptions* de la *servitude générale.*" q

Nuestro orador pretende, además, sustraer a la libertad de prensa y someter a la censura a los escritores *anónimos* y *seudónimos.* A ello objetamos que, en la prensa, el nombre no hace a la cosa y que, allí donde rige una ley de prensa, el editor, y a través de él los escritores anónimos y seudónimos se hallan también sujetos a los tribunales. Además, cuando Adán bautizó a todos los animales del paraíso se olvidó de poner nombres a los corresponsales de la prensa alemana, condenados a seguir en el anonimato *in saecula seculorum.*

Si el proponente trata de restringir las *personas* a quienes debe considerarse súbditos de la prensa, otras Dietas tratarán de limitar el *área material* de la prensa, el *círculo de sus actividadas y de su existencia,* lo que dará pie a un estúpido regateo para saber *hasta dónde debe llegar la libertad de prensa.*

Una de las Dietas quiere que la prensa se limite a las condiciones de vida materiales, espirituales y eclesiásticas de la provincia renana; otra postula "periódicos municipales" cuyo nombre corresponde a la limitación de su contenido; otra llega, incluso, a pretender que en cada provincia ¡haya *solamente un periódico* autorizado a expresarse libremente!

Todos estos intentos nos recuerdan a aquel profesor de gimnasia inventor de un método de enseñanza del salto consistente en llevar al alumno hasta una ancha zanja, para hacerle ver allí, por medio de una serie de cuerdas, hasta donde tenía derecho a saltar. No podía saltar el primer día la zanja entera y el profesor iba moviendo las cuerdas, a medida que el alumno se entrenaba. Lo malo es que, en la primera lección el alumno caía al fondo de la zanja, de donde ya no le sacaba nadie. El profesor a que nos referimos era alemán y el alumno se llamaba "libertad".

Así, pues, si nos fijamos en el *tipo normal* dominante, vemos que los *defensores de la libertad de prensa* en la sexta Dieta renana no se distinguen de sus *adversarios* tanto por el contenido como por la tendencia. Los unos luchan contra las restricciones al *estamento especial* de la prensa y los otros las defienden. Los unos quieren que el privilegio sea exclusivo del gobierno, mientras que los otros tratan de repartirlo entre varios individuos; unos quieren la censura total, otros media censura solamente, algunos abogan por tres octavas partes de libertad de prensa y hay quienes no quieren nada de esto. ¡Que Dios nos proteja de nuestros amigos!

Entre el *espíritu general* de la Dieta y los discursos del *ponente* y de algunos miembros del *estamento de los campesinos* apreciamos una total divergencia.

El ponente dice, entre otras cosas:

q "La fraseología de libertades y privilegios presupone la sumisión. Las libertades son excepciones a la servidumbre general."

"Llega, lo mismo en la vida de los pueblos que en la de los individuos, una situación en la que las trabas impuestas por una tutela demasiado larga se hacen insoportables, en que la gente quiere ser independiente y en que cada cual aspira a ser responsable de sus actos. Cuando este momento llega, la censura ya no tiene nada que hacer y, si se mantiene en pie, se la considera como una coacción *aborrecible* que impide escribir lo que se dice públicamente."

Escribe como hablas y habla como escribes: es una regla que nos enseñan hasta los maestros de primeras letras. Pero, después, la regla se cambia por esta otra: habla como se te ordene y escribe como has hablado.

"Cuantas veces el progreso incontenible de los tiempos ha desarrollado nuevos e importantes intereses o hecho sentir nuevas necesidads para las que no existen normas adecuadas en la legislación vigente, se necesitan nuevas leyes encargadas de regular el nuevo estado de cosas de la sociedad. Un caso de esta naturaleza es el que ahora tenemos ante nosotros."

Tal es la apreciación *verdaderamente histórica*, contraria a la manera de ver imaginaria, la que se enfrenta a la razón de la historia y la mata, para cantarle luego el requiem de sus huesos.

"El problema" (de un código de la prensa) "puede, indudablemente, no ser fácil de resolver, y es posible que el primer intento que se haga para ello resulte muy imperfecto. Sin embargo, el legislador que primero se ocupe de esto merecerá la gratitud de todos los Estados y, bajo el cetro de un rey como el nuestro, tal vez le esté reservado al gobierno prusiano el *honor* de preceder a los demás países por este camino, el único que puede conducir a la meta."

Nuestra exposición ha demostrado cuán *aislado* se halla este punto de vista dentro de la Dieta; así se lo hace saber hasta la saciedad el presidente de la asamblea al ponente y esto es, por último, lo que, en palabras no muy optimistas, pero bastante certeras, expresa un miembro del estamento de los campesinos:

"*Se rehuye el problema como el gato escaldado huye de la leche caliente.*" "El espíritu del hombre debe desarrollarse libremente *con arreglo a sus leyes inmanentes* y hay que permitirle que exprese lo que va conquistando, si no se quiere que el cristalino río de la vida se convierta en una apestosa charca. Si el pueblo pudiera desarrollarse al amparo de la libertad de prensa, sería con seguridad el dulce y apacible pueblo alemán más necesitado de que se le espolee para sacarlo de su flema que de la camisa de fuerza espiritual de la censura. El no poder comunicar libremente los pensamientos y sentimientos de uno a sus semejantes se parece mucho a ese sistema norteamericano de aislamiento de los presos que, llevado a su extremo, los conduce frecuentemente a la locura. Los elogios de aquellos a quienes les está vedado censurar no tienen el menor valor; la falta de posibiidades de expresarse es como una de esas pinturas chinas de las que no hay sombras. ¡Ojalá que no se nos mantenga dentro de un pueblo así, apático e inerte!"

Si echamos ahora una mirada retrospectiva sobre los debates acerca de la prensa, vistos en su conjunto, no podemos sustraernos a la triste y desazonadora impresión que produce en nosotros una asamblea de representantes de la *provincia renana* que oscila entre el deliberado acartonamiento de los privilegios y la natural impotencia de un semiliberalismo y tenemos que reprobar, sobre todo, la ausencia casi total de puntos de vista amplios y generales y esa indolente superficialidad con que se debate al mismo tiempo que se descarta el problema de una prensa libre. Y, a la vista de esto, nos preguntaremos, una vez más, ¿si la prensa se hallaba tan lejana de las Dietas, tenía tan poco contacto real con ellas, que no les era posible defender la libertad de prensa con ese interés serio y concienzudo que sólo puede nacer de la necesidad?

La libertad de prensa ha entregado a los estamentos su súplica con la más fina *captatio benevolentiae*.[p]

Al iniciarse el debate con que se abrieron las sesiones de la Dieta, el *presidente* manifestó que la *publicación de estos debates*, al igual que cualquiera otra, se hallaba sujeta a la *censura*, pero advirtiendo que allí ocupaba él el lugar del censor.

Claramente se ve que, en *este* punto, la *libertad de prensa* coincidía con la *libertad misma de la Dieta*. Es como si la Dieta estableciera aquí, en su propia persona, la prueba de que la falta de la libertad de prensa hace ilusorias todas las demás libertades. Al poner en tela de juicio una libertad determinada, se pone en tela de juicio la libertad. Al echar por tierra una de las formas de la libertad, se rechaza la libertad entera que, en estas condiciones, sólo puede llevar ya una vida puramente ficticia, pues, a partir de este momento, solamente el azar se encargará de decir sobre qué clase de asuntos va a cebarse como potencia dominante la falta de libertad. La carencia de libertad es, cuando esto ocurre, la regla, y la libertad una excepción debida solamente al azar y a la arbitrariedad. Nada, pues, más erróneo, cuando se trata de una existencia *especial* de la libertad, que el pensar que estamos ante un *problema especial*. No; es el problema general el que aquí se ventila, dentro de una esfera especial. La libertad es siempre la libertad, ya se imprima en letra de imprenta o se grabe sobre la tierra, o en la conciencia, o en una asamblea política. Y el amigo leal de la libertad, cuyo sentimiento del honor se vería lesionado si tuviera que votar por *el ser o el no ser de la libertad*, se siente perplejo ante debates como éste, en los que se discute acerca de la libertad, pierde de vista el género detrás de la especie, hablando de la prensa se olvida de la libertad, cree condenar a otro y se condena en realidad a sí mismo. Como esta VI Dieta renana se ha condenado a sí misma, al emitir su fallo condenatorio contra la libertad de prensa.

Esos altaneros y supersabios burócratas de la práctica que, para sus adentros y sin razón alguna, piensan de sí mismos lo que con razón y en voz alta decía Pericles de él:

[p] Captación de benevolencia.

"Podría realizar con cualquiera, en lo tocante al conocimiento de las necesidades del Estado y al arte de fomentarlas" [86],

esos feudatarios de la inteligencia política, se alzarán de hombros y nos dirán, con su sabiduría de oráculo, que los defensores de la libertad de prensa pierden el tiempo, pues una censura *suave* vale más que una libertad de prensa *dura*. Nosotros replicaremos a eso con las palabras que los espartanos Espertias y Bulis dirigieron al sátrapa persa Hydarnes:

"Tu consejo, Hydarnes, no pesa para nosotros igual en los dos platillos de la balanza, pues conoces una de las cosas sobre las que aconsejas, pero ignoras la otra. Sabes, en efecto, lo que es la servidumbre, pero no has gustado la libertad y no conoces si es dulce o es amarga. Si la conocieras, nos aconsejarías luchar por ella con la lanza y con el hacha"[87]

EL EDITORIAL DEL NÚMERO 179 DE LA "GACETA DE COLONIA" [88]

[*Rheinische Zeitung*, núm. 191,
10 de julio de 1842]

Hasta aquí habíamos reverenciado en la *Gaceta de Colonia*, ya que no al "periódico de la intelectualidad renana" por lo menos a un periódico renano inteligente. Nos inclinábamos a considerar sus "editoriales políticos" como un medio tan sabio cual bien escogido para hacer aborrecer la política al lector de modo que, por este camino, se lanzase con mayor nostalgia al lozano y atractivo reino de los anuncios, en el que bullen la industria y a veces incluso el ingenio, bajo el lema de *per aspera ad astra*,[a] o sea, traducido al lenguaje adecuado, por la política a las ostras. Pero el prudente equilibrio que la *Gaceta de Colonia* había sabido mantener hasta ahora entre la política y la publicidad se ha visto alterado últimamente por una clase de anuncios a los que podríamos llamar "los anuncios de la industria política". En los primeros momentos de inseguridad, no sabiendo dónde colocar este nuevo tipo de publicidad, nos encontramos con que un anuncio se convertía en artículo editorial y un editorial en anuncio; anuncio que, en el lenguaje del mundo político, recibe el nombre de "denuncia", pero que, cuando se paga se llama pura y simplemente un "anuncio".

En el Norte, es cosumbre servir a los huéspedes exquisitos licores antes de una parva comida. Siguiendo esta costumbre, vamos a servir a nuestro huésped nórdico, antes de la comida, la bebida espirituosa, con tanta mayor razón cuanto que en la comida misma, en el artículo muy "editorial" y bastante pobre del número 179 de la *Gaceta de Colonia*, no hallaremos ni rastro de "espíritu". Por eso, empezaremos sirviendo una escena de los *Coloquios de los dioses*, de Luciano, que reproduciremos siguiendo una traducción "asequible a todos", ya que entre nuestros lectores se encontrará por lo menos *uno* que no será heleno.

"COLOQUIO DE LOS DIOSES" DE LUCIANO

XXIV. *Las quejas de Hermes*

HERMES Y LA MAYA

HERMES: ¿Habrá en todo el cielo, amada madre, un dios más ajetreado que yo?
MAYA: ¡No digas eso, hijo querido!
HERMES: ¿Por qué no he de decirlo? ¿Acaso no estoy condenado a prestar

[a] Por los caminos difíciles se va a los astros.

una serie de servicios, trabajando siempre solo y arrastrándome en las más diversas faenas de criado? Tengo que levantarme a primera hora, barrer el comedor, arreglar los cojines de la sala de consejos y, una vez puesto todo en orden, atender a Júpiter y pasarme el día entero trayendo y llevando sus mensajes, como correveidile. Apenas de regreso y cubierto todavía con el polvo del camino, me pongo a servir la ambrosía. Y lo peor de todo es que soy el único a quien los dioses no dejan en paz durante la noche: llegada ésta, tengo que acarrear ante Plutón las almas de los difuntos y prestar servicios subalternos ante el tribunal de los difuntos. Y, por si no bastasen las labores de día, debo practicar los *ejercicios gimnásticos,* hacer de *heraldo* en las asambleas del pueblo y ayudar a los oradores populares a estudiar sus discursos. Y, por último, destrozado por tantas ocupaciones, aún tengo que cuidarme de *todo lo relacionado con los muertos.*"

Pues bien, desde su expulsión del Olimpo, Hermes para no perder la costumbre, sigue ocupándose de realizar "faenas de criado" y de atender a todo el servicio de los muertos.

No sabemos si habrá sido Hermes o su hijo, el dios de las cabras, Pan, el autor del editorial publicado en el número 179; dejaremos que esto lo decida el lector, después de recordar que el Hermes de los griegos era el dios de la elocuencia y de la lógica.

"Consideramos igualmente inadmisible difundir por medio de los periódicos o combatir en ellos puntos de vista filosóficos o religiosos."

Al oír al viejo mascullar estas palabras, en seguida me di cuenta de que iba a recitar una tediosa letanía de frases oraculares; pero, reprimiendo mi impaciencia, no podía dar crédito a un hombre tan juicioso y, sin embargo, lo bastante libre de prejuicios para exponer en su propia casa su opinión sin el menor embarazo, y seguí leyendo. Pero, ¡oh, milagro!, este artículo, al que desde luego no se le puede acusar de mantener ningún punto de vista filosófico, muestra, por lo menos, la tendencia a combatir los puntos de vista filosóficos y religiosos.

¿De qué puede servirnos un artículo que niega el derecho a su propia existencia y echa por delante una declaración de incompetencia? El autor, soltándose la lengua, se encargará de contestarnos. Nos dice cómo deben leerse sus prólijos artículos. Se limita a servirnos una serie de fragmentos, dejando "a la sagacidad del lector" el cuidado de "ensamblarlos", que es el método más hábil para el tipo de anuncios que se propone hacer. Vamos a procurar realizar nosotros esa labor de "ensamblaje y combinación", y si el rosario que salga no resulta ser precisamente una sarta de rosas o de perlas, no se nos culpe a nosotros.

El autor declara lo siguiente:

"Un partido que se vale de estos medios" (es decir, de difundir y combatir en los periódicos puntos de vista filosóficos y religiosos) "revela, con ello, en nuestra opinión, que *no obra honradamente* y que no se propone tanto enseñar e ilustrar al pueblo como alcanzar *otros fines de orden externo*".

Estos "fines de orden externo", que no habrán de quedar ocultos,

son los que necesariamente tiene que perseguir el artículo, al exponer esa opinión *suya.*

El Estado, se nos dice, tiene no solamente el derecho, sino también el deber de "prohibir que ejerzan su oficio los charlatanes *no preparados*". El autor se refiere a los *adversarios* de su punto de vista, pues hace ya mucho tiempo que está de acuerdo consigo mismo en que él es un charlatán *preparado.*

Se trata, pues, de una nueva agudización de la censura en materia religiosa, de una nueva medida policiaca contra la prensa, cuando ésta comenzaba apenas a respirar.

"En nuestra opinión, lo que puede reprochársele al Estado no es una severidad exagerada, sino más bien una excesiva transigencia."

Pero, al llegar aquí, el articulista recapacita. Se da cuenta de que es peligroso hacer reproches al Estado; en vista de ello, se dirige a las autoridades, y su reproche contra la libertad de prensa se convierte en una repulsa contra los censores, a quienes acusa de quedarse "cortos" en la aplicación de la censura.

"También en esto se ha revelado hasta aquí, *no por parte del Estado, ciertamente,* sino por parte de '*algunas autoridades*', una censurable lenidad en permitir a la nueva escuela filosófica los más indignos ataques dirigidos al cristianismo en las columnas de periódicos públicos y de otras publicaciones destinadas a un círculo de lectores no meramente científicos."

El autor se detiene de nuevo y otra vez recapacita; recuerda que hace menos de ocho días encontraba en la libertad de censura demasiado poca libertad de prensa; ahora encuentra en la coacción de los censores demasiado poca coacción de censura.

Hay que reparar el tropiezo.

"Mientras exista la censura, debe considerar como su deber más apremiante el atajar esos repugnantes excesos de una arrogancia pueril que en los últimos días han ofendido a nuestros ojos."

¡Ojos débiles! ¡Ojos débiles! "El ojo débil se siente ofendido por expresiones que sólo pueden ir dirigidas a la capacidad de captación de la gran masa."

Y, si la censura de manga ancha deja pacar "repugnantes excesos", ¡hay que pensar lo que ocurriría con la libertad de prensa! Si nuestros ojos no son lo bastante fuertes para soportar la "arrogancia" de la prensa censurada, ¿cómo podrían serlo para enfrentarse a la "valentía" de la prensa libre?

"Mientras exista la censura, debe considerar como su deber más apremiante..." ¿Y cuando haya dejado de existir? La frase no puede tener más interpretación que ésta: la censura debe considerar como su deber más apremiante seguir existiendo mientras pueda.

Pero el autor vuelve a recapacitar:

"No es misión nuestra hacer las veces de acusador *público*, razón por la cual nos abastecemos de dar mayores detalles."

Realmente, este hombre es de una bondad angelical. Se abstiene de dar "mayores detalles" y sólo se propone probar y poner de manifiesto, a base de signos muy claros y ostensibles, lo que pretende con *su* punto de vista; emplea solamente palabras vagas, pronunciadas a media voz y sugeridoras; no es misión suya hacer las veces de acusador *público*; a él le basta con ser *acusador secreto*.

Pero nuestro desventurado hombre se da cuenta, por última vez, de que su cometido consiste en escribir editoriales de carácter liberal y en presentarse como "amigo leal de la libertad de prensa"; se lanza, pues, a su última posición:

"No podemos por menos de protestar contra un procedimiento que, a menos que sea consecuencia de una negligencia fortuita, no puede perseguir más finalidad que la de comprometer a los ojos de la opinión pública el libre movimiento de la prensa para dar un triunfo fácil a los enemigos que no se atreven a marchar hacia sus metas por caminos rectos."

La censura, viene a decir este sagaz defensor de la libertad de prensa, no es el leopardo inglés con la leyenda de *I sleep, wake me not!*,[b] pero ha abrazado este "funesto" camino para comprometer el libre movimiento de la prensa a los ojos de la opinión pública.

¿Acaso necesita verse todavía comprometido un movimiento de prensa que llama la atención de la censura hacia las "*negligencias fortuitas*" y que espera su renombre ante la opinión pública del "*cortaplumas del censor*"?

Este movimiento sólo puede llamarse "libre" en cuanto suele llamarse también "libre", a veces, a la licencia del descaro, ¿y acaso no es el colmo de la incomprensión y la hipocresía el hacerse pasar por un defensor del libre movimiento de la prensa cuando se enseña, al mismo tiempo, que la prensa cae en el arroyo en el momento en que no la agarran del brazo dos gendarmes?

¿Y para qué necesitamos la censura y artículos editoriales como éste, si la misma prensa filosófica se compromete a los ojos de la opinión pública? Claro está que el autor no pretende en modo alguno, según nos dice, coartar "*la liberad de la investigación científica*".

"En nuestros días, se deja a la *libertad científica*, y con razón, el margen más amplio e ilimitado."

Pero, las siguientes palabras nos dicen cuál es el concepto que nuestro hombre tiene de la investigación científica:

"Hay que distinguir nítidamente, a este propósito, entre lo que reclama la

[b] Estoy dormido; ¡no me despiertes!

libertad de la investigación científica, con lo que sólo puede salir ganando el cristianismo, y lo que rebasa los límites de esa investigación."

¿Quien puede fallar acerca de los límites de la investigación científica más que la investigación científica misma? Según el editorial que comentamos, se le deben prescribir a la ciencia sus límites. El artículo editorial conoce, pues, una *razón oficial* que no aprende de la investigación científica, sino que enseña a ésta, que, como una providencia erudita, mide el espesor de cada cabello y puede convertir una barba científica en una barba universal. El artículo editorial cree en la inspiración científica de la censura. Pero, antes de seguir con estas "necias" explicaciones del artículo editorial acerca de la "investigación científica", veamos algunos botones de muestra de la *filosofía de la religión* del señor Hermes, de su "propia ciencia":

"La relgión es el fundamento del Estado y la condición más necesaria de toda agrupación social que no vaya dirigida meramente a la consecución de cualquier fin externo."

Prueba: "En su forma más tosca de *fetichismo infantil,* eleva al hombre en cierto modo por encima de los apetitos de sus sentidos, que, si se dejase dominar exclusivamente por ellos, lo *degradarían al plano animal,* incapacitándolo para cumplir cualquier fin superior."

El artículo editorial llama al fetichismo la "forma *más tosca*" de la religión. Concede, pues, lo que aun sin su consentimiento saben todos los hombres de la "investigación científica", es decir, que "el culto a los animales" es una forma religiosa *más alta* que el fetichismo, ¿y acaso el culto a los animales además de degradar al hombre por debajo de animal, no hace de éste el dios del hombre?

¡Y no digamos el "fetichismo"! ¡Una erudición verdaderamente barata! El fetichismo, lejos de elevar al hombre por *sobre* los apetitos, es, por el contrario, "la *religión de los apetitos de los sentidos*". La fantasía de los apetitos hace creer al adorador del fetiche que una "cosa inanimada" abandonará su carácter natural para acceder a sus apetitos. Por eso el tosco apetito del fetichista *destruye* al fetiche cuando éste deja de ser su más sumiso servidor.

"En aquellas naciones que han adquirido una importancia histórica superior, el florecimiento de la vida de su pueblo coincide con el máxmo desarrollo de su sentido religioso y la decadencia de su grandeza y de su poder con la decadencia de su cultura religiosa."

Para obtener la verdad, no hay más que invertir los términos de la afirmación; el autor vuelve la historia del revés. No cabe duda de que Grecia y Roma fueron, entre los pueblos del mundo antiguo, los países en que alcanzó su grado más alto la "cultura histórica". El apogeo interior de Grecia coincide con el periodo de Pericles y el exterior con el de Alejandro. En tiempo de Pericles, los sofistas y Sócrates, a quien

se puede llamar la filosofía encarnada, el arte y la retórica desplazaron a la religión. El periodo de Alejandro fue el periodo de Aristóteles, quien rechazaba la eternidad del espíritu "individual" y al Dios de las religiones positivas. ¡Y no digamos Roma! Basta leer a Cicerón. Las filosofías epicúreas, estoicas y escépticas eran las religiones de los romanos cultos de los tiempos en que Roma llegó al apogeo de su carrera. Si al perecer los Estados antiguos desaparecen las religiones de los antiguos Estados, no hacen falta más explicaciones, pues la "verdadera religión" de los antiguos era el culto de "su nacionalidad", de su "Estado". No fue el derrumbamiento de las antiguas religiones el que echó por tierra a los Estados antiguos, sino que, a la inversa, los Estados antiguos, al desaparecer, arrastraron consigo a las religiones antiguas. ¡Y una ignorancia tan grande como la del artículo editorial en cuestión se erige en "legislador de la investigación científica" y quiere dictar "decretos" a la filosofía!

"Todo el mundo antiguo tenía, por tanto, que hundirse cuando, con los progresos logrados por los pueblos en su desarrollo científico, se descubrieron también, necesariamente, los errores sobre los que descansaban sus concepciones religiosas."

Así, pues, todo el mundo antiguo, según el artículo editorial, se derrumbó porque la investigación científcia puso de manifiesto los errores de las antiguas religiones. ¿Es que el mundo antiguo no se habría derrumbado si la investigación hubiese silenciado los errores de las religiones, si el autor de este artículo editorial hubiera podido aconsejar a las autoridades romanas que censuraren los escritos de Lucrecio y de Luciano?

Por lo demás, nos permitiremos enriquecer con una nota la erudición del señor Hermes.

[*Rheinische Zeitung*, núm. 193,
12 de julio de 1842]

En el momento mismo en que se acercaba el ocaso del mundo antiguo, apareció la *escuela de Alejandría*, la que se empeñaba en probar a la fuerza "la eterna verdad" de la mitología griega y su total coincidencia "con los resultados de la investigación científica". También el emperador Juliano profesaba esta tendencia de quienes creían que podían hacer desaparecer el espíritu de los nuevos tiempos con sólo cerrar los ojos para no verlo. Pero el resultado sigue siendo el mismo en Hermes. En las religiones antiguas, "la débil intuición de lo divino" se hallaba "envuelta en la espesísima noche del error", razón por la cual no podía hacer frente a las investigaciones científicas. En el cristianismo sucede todo lo contrario, como inferirá cualquier máquina de pensar. Es cierto, dice Hermes, que

"los más altos resultados de la investigación científica sólo han servido, hasta ahora, para confirmar las verdades de la religión cristiana".

Aun prescindiendo de que todas y cada una de las filosofías del pasado, sin excepción, han sido acusadas por los teólogos de pecar contra la religión cristiana, incluso la del devoto Malebranche y la del inspirado Jacobo Böhme y de que Leibniz fue acusado de "Löwenix" (descreído) por los campesinos de Braunschweig y de ateo por el inglés Clarke y los demás partidarios de Newton; aun prescindiendo de que el cristianismo, según afirma la parte más capaz y más consecuente de los teólogos protestantes, no puede armonizarse con la razón, porque la razón "secular" y la razón "eclesiástica" se contradicen entre sí, lo que ya Tertuliano expresaba en términos clásicos cuando decía: *verum est, quia absurdum est*;[c] prescindiendo de todo eso, ¿cómo se podría probar la coincidencia de la investigación científica con la religión, como no sea obligando a la investigación científica a disolverse en la religión mientras se la deja marchar por su propio camino? Por lo menos, otra coacción que no fuese ésta no constituiría prueba alguna.

Claro está que os resultará fácil profetizar si de antemano os negáis a reconocer como investigación científica lo que no caiga bajo vuestro punto de vista; pero, ¿qué ventaja creéis que tienen vuestras afirmaciones sobre la del brahmán indio que prueba la santidad de los Vedas,[89] reservándose para sí el derecho exclusivo de leer estos libros?

Sí, dice Hermes, "investigación científica". Pero, toda investigación que contradiga al cristianismo se queda "a mitad de camino" o "sigue un camino falso". No cabe argumentación más cómoda.

La investigación científica, "tan pronto como '*vea claro*' el contenido de lo descubierto, jamás dirá nada contrario a las verdades del cristianismo", pero, al mismo tiempo, el Estado debe velar porque no se llegue a "*ver claro*", ya que la investigación no debe dirigirse nunca a la capacidad de asimilación de la gran masa, es decir, no debe ser nunca clara y popular *ante sí misma*. Debe mantener una actitud modesta y guardar silencio, aunque se vea atacada en todos los periódicos de la monarquía por investigadores que nada tienen que ver con la ciencia.

El cristianismo excluye la posibilidad de "toda nueva caída", pero la policía debe velar con la más extrema severidad por que los periodistas inclinados a la filosofía no caigan en el pecado. El error se revelará como tal por sí mismo, en la lucha con la verdad, sin necesidad de que lo reprima la fuerza externa; pero el Estado deberá facilitar esta lucha de la verdad, privando a los mantenedores del "error", no de su libertad interior, de que él no puede despojarlos, pero sí de la posibilidad de esta libertad, de la posibilidad de la existencia.

El cristianismo está seguro de su victoria, pero no está, según Hermes, tan seguro de ella como para renunciar a la ayuda de la policía.

Si de antemano se afirma que es un error y debe ser tratado como tal cuanto sea contrario a vuestra fe, ¿en qué se distinguen vuestras pretensiones de las de un mahometano o de las de cualquiera otra religión? ¿Es que la filosofía, para no contradecir a las verdades fundamentales del dogma, tiene que abrazar distintos principios en cada país, con

c Es verdad, porque es absurdo.

arreglo al dicho "al cambiar los países cambian las costumbres"; es que en un país tiene que creer que $3 \times 1 = 1$, en otro que las mujeres carecen de alma y en otro, digamos, que en el cielo se bebe cerveza? ¿No existe *una naturaleza general humana*, como existe una naturaleza general de las plantas y de los astros? La filosofía no pregunta qué es lo vigente, sino qué es lo verdadero; pregunta qué es lo verdadero para todos los hombres y no para algunos solamente; sus verdades metafísicas no se detienen ante las fronteras de la geografía política; sus verdades políticas saben muy bien dónde comienzan las "fronteras", para confundir el horizonte ilusorio de la especial concepción del mundo y del pueblo con el verdadero horizonte del espíritu humano. Hermes es el más endeble de todos los defensores del cristianismo.

Su única prueba en pro del cristianismo es la *larga existencia* de la religión cristiana. ¿Acaso no existe hasta el día de hoy la filosofía de Tales y no existe precisamente a la hora actual, según Hermes, con mayores pretensiones y mayor opinión acerca de su importancia que nunca?

¿Y cómo prueba Hermes, por último, que el Estado es un Estado "cristiano", que, en vez de ser una agrupación libre de hombres morales, es una agrupación de creyentes, y que en vez de aspirar a la realización de la libertad, aspira a la realización del dogma? "Todos nuestros Estados europeos tienen por fundamento el cristianismo."

¿También el *francés?* En el artículo 3 de la Carta [90] no dice que "todo cristiano" o "solamente los cristianos", sino que "*tous les français sont également admissibles aux emplois civiles et militaires*".[a]

Y también en el Derecho nacional prusiano, Parte II, título XIII leemos lo siguiente:

"El deber *primordial* del soberano del Estado consiste en mantener la paz y la seguridad interiores y exteriores y de proteger contra la violencia y la perturbación los bienes de cada uno."

Y según el § 1 el soberano reúne en sí todos los "derechos y deberes del Estado". No se dice que sea deber primordial del Estado el reprimir los errores heréticos y el velar por la salvación en la otra vida.

Y si realmente algunos Estados europeos se basan en el cristianismo, ¿corresponden estos Estados a su concepto y podemos decir que la "pura existencia" la sola situación dé a ésta, derecho a existir?

Así es, desde luego, con arreglo a la concepción de nuestro Hermes, quien recuerda a los partidarios del nuevo hegelianismo

"que, a tenor de las leyes vigentes en la mayor parte del Estado, un *matrimonio no consagrado por la Iglesia* debe considerarse *concubinato* y perseguirse y castigarse como tal por la *policía*".

Por tanto, si "un matrimonio no consagrado por la Iglesia", celebra-

[a] Todos los franceses son igualmente aptos para desempeñar cargos civiles y militares.

do junto al Rin y al amparo del Código Napoleón, debe considerarse "matrimonio", y, en cambio, tiene carácter de "concubinato" si se celebra junto al Spree,[e] el castigo "policiaco" será, en este caso, un buen argumento para "filósofos", que ven aquí el derecho y allí el desafuero y para los que el concepto científico, moral y racional del matrimonio debe buscarse en el Derecho nacional prusiano y no en el Código francés. Esta "filosofía de los castigos policiacos" podría convencer en cualquier otro sitio, pero no en *Prusia*. Por lo demás, el § 12, parte II, título 1 se encarga de decirnos cuán poco profesa el Derecho nacional prusiano la tendencia de los matrimonios "sagrados":

"Sin embargo, no perderá su validez *civil* el martimonio que, siendo lícito con arreglo a las leyes nacionales, no recabe u obtenga la dispensa de las autoridades eclesiásticas."

También aquí vemos cómo el matrimonio se emancipa, en parte, de las "autoridades eclesiásticas" y se distingue entre su validez civil y su validez ante la "Iglesia".

Huelga decir que nuestro filósofo cristiano de Estado no profesa una opinión muy "alta" acerca de esta institución.

"Como nuestros Estados no son simplemente *corporaciones jurídicas*, sino que son, al mismo tiempo, verdaderos *establecimientos educaivos*, aunque su acción se extienda a un círculo *más amplio* que los dedicados a la educación de las jóvenes generaciones", etc., "toda la educación pública" "tiene como fundamente el cristianismo."

La educación de los muchachos de nuestras escuelas se basa tanto en los antiguos clásicos y en las ciencias en general como en el catecismo.

Según Hermes, el Estado no se distingue de una escuela de párvulos por el contenido, sino por la magnitud, por el hecho de que su "acción" tiene un radio más extenso.

Pero la verdadera educación "pública" del Estado consiste más bien en la existencia racional y pública del Estado mismo; ésta educa a sus miembros al hacer de ellos miembros del Estado, al convertir los fines individuales en fines generales, los toscos impulsos en inclinaciones morales, la independencia natural en libertad espiritual, al hacer que el individuo se goce en la vida del todo y el todo en las intenciones del individuo.

En cambio, el artículo editorial hace del Estado, no una asociación de hombres libres que se educan mutuamente, sino un tropel de adultos destinados a ser educados desde arriba y a pasar de unas aulas más "estrechas" a otras más "amplias".

¡Y esta teoría de la educación y la tutela es sostenida aquí por un amigo de la libertad de prensa que, llevado del amor a estas bellezas, advierte "el descuido de la censura", que sabe describir en el lugar ade-

[e] El río de Berlín.

cuado "la capacidad de captación de la gran masa" —(es posible que la capacidad de captación de la gran masa le parezca *últimamente* a la *Gaceta de Colonia* tan precaria porque la masa se ha desacostumbrado de captar las ventajas de este "periódico no filosófico")— y que aconseja a los eruditos que mantengan una opinión en escena y otra entre bastidores!

Y, como ha hecho con su punto de vista *rebajado* acerca del Estado, puede documentar ahora su *punto de vista bajo acerca "del cristianismo"*.

> "Todos los artículos periodísticos del mundo no llegarán jamás a convencer a una población que en su conjunto se siente bien y feliz de que se halla en una situación desventurada."

¡Y cómo! ¡El sentimiento *material* del bienestar y la dicha ofrece mayor resistencia a los artículos periodísticos que la certeza beatificante de la fe, que triunfa de todo! Hermes no entona el himno que dice que "Nuestro Dios es una ciudadela inexpugnable". ¡El verdadero espíritu creyente de la "gran masa" debiera hallarse más expuesto al orín corrosivo de la duda que la refinada cultura cosmopolita de los "pocos"!

"Incluso de las incitaciones a la rebelión" teme Hermes, "en un Estado *bien ordenado*" menos que en una "Iglesia bien ordenada", que, además, dirija en toda verdad el "espíritu de Dios". ¡Hermoso creyente! Veamos ahora cuál es la razón. ¡Que los artículos políticos son inteligibles para la masa, mientras que los artículos filosóficos resultan incomprensibles para ella!

Finalmente, si ponemos la indicación del último artículo: "Las medidas *a medias* que en los últimos tiempos se han adoptado contra el joven hegelianismo", en relación con el *honrado* deseo de que las últimas empresas de los hegelianos puedan no acarrear "consecuencias *demasiado* perjudiciales" para ellos, comprenderemos las palabras de Cornwall en el *Rey Lear*.

> Ignora la lisonja, es hombre honrado
> Y franco, para quien sólo existe la verdad.
> Si se la acoge de buena gana, está muy bien;
> Si se la rechaza, no dejará de ser veraz. Conozco perfectamente
> A esta clase de granujas, que bajo su rectitud
> Ocultan mayores astucias y mayores fraudes
> Que veinte cortesanos juntos,
> Consumados en el arte de la adulación y el servilismo.[91]

Creeríamos injuriar a los lectores de la *Gaceta Renana* si los considerásemos satisfechos con el espectáculo más bien cómico que serio de ver reducido a sus debidas proporciones a un ex-liberal, a un "hombre joven de otro tiempo";[92] diremos, por ello, unas cuantas palabras acerca de *"la cosa misma"*. Mientras nos dedicábamos a polemizar contra el artículo editorial en cuestión, nos parecía que no estaba bien interrumpirle en la tarea de destruirse a sí mismo.

[*Rheinische Zeitung*, núm. 195.
14 de julio de 1842]

Se formula, ante todo, la pregunta: "¿Debe la filosofía tratar los asuntos religiosos también en artículos periodísticos?"

A esta pregunta puede contestarse haciendo su crítica.

La filosofía, especialmente la filosofía alemana, muestran cierta tendencia a la soledad, al retraimiento sistemático, a la desapasionada introspección, se enfrenta de antemano como algo extraño al carácter abierto y decidido, el cual sólo goza comunicándose. La filosofía, captada en su desarrollo sistemático, es impopular y su trama secreta en sí misma se le revela al ojo del profano como una manipulación tan exagerada como poco práctica; es algo así como un profesor en artes de magia, cuyas conjuraciones suenan a algo solemne porque no se las comprende.

La filosofía, como corresponde a su carácter, no ha sido nunca el primer paso encaminado a trocar el ascético manto del sacerdote por el ligero ropaje convencional de los periódicos. Pero los filósofos no brotan como los hongos de la tierra, sino que son los frutos de su tiempo y de su pueblo, cuya savia más sutil, más valiosa y más invisible circula en las ideas filosóficas. Es el mismo el espíritu que construye los sistemas filosóficos en el cerebro de los filósofos y el que tiende los ferrocarriles por las manos de los obreros. La filosofía no se halla fuera del mundo, como el cerebro no se halla fuera del hombre, por el hecho de no encontrarse en el estómago; pero es cierto que la filosofía se halla con el cerebro en el mundo antes de pisar con los pies en el suelo, mientras que muchas otras esferas humanas radican con los pies en la tierra y cosechan con las manos los frutos del mundo, antes de intuir que también la "cabeza" es de este mundo o que este mundo es el mundo de la cabeza.

Toda verdad era filosofía es la quintaesencia espiriutal de su tiempo y, así, llegará necesariamente el día en que la filosofía se mantenga en contacto y en intercambio con el mundo real de su tiempo, no sólo interiormente, por su contenido, sino también exteriormente, por su modo de manifestarse. La filosofía dejará, entonces, de ser un determinado sistema frente a otros, para convertirse en la filosofía en general frente al mundo, en la filosofía del mundo actual. Los elementos formales demostrativos de que la filosofía ha alcanzado esta significación, de que es el alma viva de la cultura, de que la filosofía se ha hecho mundana y el mundo se ha hecho filosófico, han sido en todos los tiempos los mismos; cualquier libro de historia que abramos pondrá ante nuestros ojos, repetidos con estereotípica fidelidad, los más sencillos ritos que marcan con rasgos indelebles su entrada en los salones y en los despachos de los párrocos, en las salas de redacción de los periódicos y en las antecámaras de las cortes, en el odio y en el amor de los hombres de su tiempo. La filosofía es introducida en el mundo por el griterío de sus enemigos, que delatan la infección interior con su llamada angustiosa de auxilio contra el incendio de las ideas. Este griterío de

sus enemigos tiene para la filosofía el mismo significado que el primer vagido del niño para el oído angustiosamente atento de la noche: es el vagido vital de sus ideas, que han envuelto la vaina jeroglífica del sistema, para salir del cascarón convertidas en ciudadanas del mundo. Los coribantes y los cabiros [93] que, con su griterío, anuncian atronadoramente al mundo el nacimiento del hijo de Zeuz, empiezan volviéndose contra el partido religioso de los filósofos, en parte porque el instinto inquisitorial sabe atenerse de modo más seguro a este lado sentimental del público y, en parte, porque el público, del que forman parte también los adversarios de la filosofía, sólo puede rozar con sus tentáculos ideales la esfera ideal de la filosofía, y el único círculo de ideas en cuyo valor cree el público casi tanto como en los sistemas de las necesidades materiales es el círculo de las ideas religiosas; y finalmente, porque la religión no polemiza contra un sistema filosófico determinado, sino en general, contra la filosofía de los determinados sistemas.

La verdadera filosofía del presente no se distingue por este destino de las verdaderas filosofías del pasado. Este destino constituye más bien la prueba que la historia debía a su verdad.

Desde hace seis años, los periódicos alemanes vienen redoblando, calumniando, desfigurando y adocenando las cosas en contra del partido religioso de la filosofía.[94] La *Gaceta General de Augsburgo* ha lanzado el desafío y apenas hay una sola obertura en que no se toque el tema de que la filosofía no merece ser tratada por la dama sabia, de que es una quimera de juventud, un artículo de moda de tertulias de gentes decepcionadas, a pesar de lo cual no hay modo de quitárselo de encima y se redobla el tambor una y otra vez, pues, en sus desafinados conciertos antifilosóficos, la *Gaceta de Augsburgo* no sabe tocar más instrumento que el monótono tambor. Todos los periódicos alemanes, desde el *Semanario Político Berlinés* y el *Corresponsal de Hamburgo* [95] hasta los periódicos provincianos como la *Gaceta de Colonia,* resonaban con el eco de Hegel y Schelling, Feuerbach y Bauer, los *Anales Alemanes*,[96] etc. Hasta que, por último, al público le entró la curiosidad de ver al Leviatán en persona, con tanta mayor razón cuanto que en artículos semioficiales se amenazaba con prescribir a la filosofía desde los despachos de las cancillerías su legítimo esquema, y ese fue precisamente el momento en que la filosofía hizo acto de presencia en los periódicos. La filosofía guardó largo tiempo silencio ante la infatuada superficialidad que en algunas frases periodísticas se jactaba de haber hecho esfumarse como pompas de jabón los fatigosos estudios del genio, los laboriosos frutos de una abnegada soledad, los resultados de aquellas luchas, invisibles, pero difíciles y sostenidas, de la contemplación; la filosofía había, incluso, *protestado contra los periódicos* como terreno inadecuado, pero llegó, por último, la hora en que la filosofía no tuvo más remedio que romper el silencio, se hizo corresponsal periodístico y, como los charlatanes proveedores de periódicos se dieron en seguida cuenta —¡inaudita diversión!— de que la filosofía no era alimen-

to adecuado para el público lector de periódicos, no pudieron por menos de llamar la atención del gobierno, haciéndole ver que el llevar a las columnas de la prensa los problemas filosóficos y religiosos no era honrado ni contribuía a ilustrar al público, sino que sólo servía para la consecución de fines externos.

¿Qué cosas peores y más frívolas podía la filosofía decir de la religión y de sí misma de las que ya vuestro griterío periodístico le había imputado desde hacía largo tiempo? No tiene más que repetir lo que vuestros capuchinos antifilosóficos han predicado de ella en miles y miles de sermones de controversia, y con ello habrá dicho lo peor.

Pero la filosofía se expresa acerca de los temas religiosos y filosóficos de otro modo que vosotros os habéis expresado con respecto a ella. Vosotros habláis sin estudiar los problemas, y ella habiéndolos estudiado; vosotros apeláis al afecto, ella al entendimiento; vosotros maldecís, ella enseña; vosotros prometéis el cielo y la tierra, y ella sólo promete la verdad; vosotros exigís que se crea en vuestra fe, ella no exige que se crea en sus resultados, sino que se contraste la duda; vosotros amedrentáis, y ella aquieta. La filosofía, en verdad, conoce del mundo lo bastante como para saber que sus resultados no son halagadores ni para el afán de goce ni para el egoísmo del mundo celestial ni del terrenal; pero el público, que ama por sí mismo la verdad y el conocimiento, sabe indudablemente contrastar su capacidad de juicio y su moral con el discernimiento y la moral de escribas a sueldo, ignorantes, serviles e inconsecuentes.

Cierto es que algunos podrán por su miserable pobreza de entendimiento o de intenciones, tergiversar la filosofía, pero ¿acaso no creéis vosotros, los protestantes, que los católicos tergiversan el cristianismo, no le reprocháis a la religión cristiana los lamentables días de los siglos XVIII y XIX o la Noche de San Bartolomé y la Inquisición? Hay pruebas evidentes de que el odio de la teología protestante contra los filósofos proviene, en gran parte, de la tolerancia de la filosofía hacia la confesión especial en cuanto tal. A Feuerbach y a Strauss se les ha echado más en cara el que consideren como cristianos los dogmas católicos que el que declaren que los dogmas del cristianismo no pueden ser reconocidos como dogmas de la razón.

Pero el hecho de que algunos individuos no digieran la moderna filosofía y mueran de indigestión filosófica no prueba nada en contra de la filosofía, como no podría aducirse en contra de la mecánica el hecho de que de vez en cuando estalle la caldera de una locomotora, haciendo volar por los aires a unos cuantos pasajeros.

El problema de si deben tratarse en los periódicos asuntos filosóficos y religiosos se reduce a su propia carencia de ideas.

Si esta clase de problemas, convertidos en *problemas periodísticos*, interesan al público, es que se han convertido en *problemas del día*, y en este caso no hay que preguntar si deben ser tratados, sino dónde y cómo deben tratarse, si en el seno de las familias, en los hoteles, las escuelas y la iglesia, pero no por la prensa, por los adversarios de la fi-

losofía, tampoco por los filósofos; si deben abordarse en el turbio lenguaje de las opiniones privadas pero no en el lenguaje diáfano del entendimiento público; en ese caso, debe preguntarse si debe llevarse a las columnas de la prensa lo que vive en la realidad; no se trata ya del contenido especial de la prensa, sino del problema general de si la prensa ha de ser una verdadera prensa, es decir, una prensa libre.

De la primera cuestión queremos separar totalmente la segunda: "¿Deben los periódicos, en un Estado que se llama cristiano, tratar filosóficamente la política?"

Si la religión se convierte en una cualidad política, en un tema político, no hace falta pararse a demostrar que los periódicos no sólo pueden, sino que deben tratar de temas políticos. De antemano se comprende que la sabiduría del mundo, la filosofía, tiene más derecho a preocuparse del reino de este mundo, del Estado, que la filosofía del otro mundo, que es la religión. Aquí, no se plantea el problema de si debe o no filosofarse acerca del Estado, sino el de si se debe filosofar en torno a este tema bien o mal, de un modo filosófico o antifilosófico, con prejuicios o sin prejuicios, consciente o inconscientemente, consecuente o inconsecuentemente, de un modo racional o semirracional. Si convertís la religión en teoría del derecho del Estado, hacéis con ello de la religión misma una especie de filosofía.

¿Acaso no ha sido el cristianismo el primero en separar la Iglesia del Estado?

Leed la obra de San Agustín *De civitate dei* o estudiad a los demás Padres de la Iglesia y el espíritu del cristianismo y, una vez que lo hayáis hecho, volved y decidnos cuál es el "Estado cristiano", si el Estado o la Iglesia. ¿O acaso vuestra vida práctica no da a cada paso un mentís a vuestra teoría? ¿Acaso consideráis ilícito acudir ante los tribunales de justicia cuando os creéis estafados? Y, sin embargo, el apóstol escribe que es ilícito. ¿Y ponéis la mejilla derecha cuando os golpean en la izquierda, o denunciáis al agresor por injurias de hecho? Y, sin embargo, el Evangelio prohíbe obrar así. ¿No reclamáis que rija en este mundo un derecho racional, no protestáis contra toda elevación de los impuestos, no os indignáis cuando os sentís víctimas del menor atentado contra vuestra libertad personal? Y, sin embargo, se os ha dicho que los padecimientos en esta vida no son nada al lado de la gloria en la otra, que el sufrimiento pasivo y la beatitud en la esperanza son virtudes cardinales.

¿Acaso no versan sobre la posesión de bienes materiales la mayor parte de vuestros procesos y la mayor parte de las leyes civiles? Y, sin embargo, está escrito que vuestros tesoros no son de este mundo. ¿O acaso, cuando decís que hay que dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, no consideráis como rey y emperador de este mundo, no sólo al Becerro de Oro, sino también y en la misma medida, por lo menos, a la libre razón? Pues bien, la "acción de la libre razón" es lo que llamamos filosofía.

Cuando se forjó con la Santa Alianza una federación cuasi religiosa

de Estados y se quiso que la religión se convirtiera en el escudo de armas de los Estados europeos, el *Papa*, con profundo sentido y la más certera consecuencia, se negó a sumarse a esta Liga santa, por entender que la confederación general cristiana de los pueblos es la Iglesia, y no la diplomacia, no la Liga de los Estados seculares.

El Estado verdaderamente religioso es el Estado teocrático; y el príncipe de este Estado tiene que ser, como en el Estado teocrático judío, el Dios de la religión, el propio Jehová, o el representante de Dios, el Dalai Lama, como en el Tibet, o bien, por último, como en su último escrito lo exige acertadamente Görres de los Estados cristianos, todos ellos deben someterse a una Iglesia que sea una "Iglesia infalible", pues donde, como en el protestantismo, no existe una cabeza soberana de la Iglesia, el poder de la religión no es otra cosa que la religión del poder, el culto de la voluntad del gobernante.

Cuando un Estado abarca varias confesiones iguales en derechos no puede ser un Estado religioso sin ser una transgresión de las confesiones religiosas particulares, una Iglesia que condene como herejes a los fieles de la otra confesión, que condiciona a la fe todo pedazo de pan, que hace del dogma el vínculo entre los individuos y la existencia cívica dentro del Estado. Preguntad a los habitantes católicos de la "pobre y verde Erín",[f] preguntad a los hugonotes anteriores a la revolución francesa, y veréis que ellos no apelaban a la religión, porque su religión no era ya la religión del Estado, sino a los "derechos de la humanidad", y la filosofía es la que interpreta los derechos de la humanidad, la que exige que el Estado sea el Estado de la naturaleza humana.

Pero, dice el racionalismo a medias, el racionalismo limitado, escéptico y al mismo tiempo teológico, ¡el espíritu cristiano general debe ser el espíritu del Estado, prescindiendo de las diferencias entre las confesiones! El separar de la religión positiva el espíritu general de la religión constituye la más grande irreligiosidad, la arrogancia del entendimiento terrenal; el separar a la religión de sus dogmas e instituciones es lo mismo que si se afirmara que el espíritu general del derecho debe imperar en el Estado, prescindiendo de las leyes concretas y de las instituciones del derecho positivo.

Si vosotros creéis estar tan por encima de la religión que os consideráis autorizados a separar el espíritu general de ésta de sus disposiciones positivas, ¿por qué reprocháis a los filósofos el que establezcan consecuentemente y no a medias esta misma separación, el que llamen espíritu general de la religión, no al espíritu cristiano, sino al espíritu humano?

Los cristianos viven en Estados de diferente signo constitucional, unos en repúblicas, otros en monarquías absolutas, otros en monarquías constitucionales. El cristianismo no tiene por qué fallar acerca de la *bondad* de esta o la otra Constitución, pues para él todas las Constituciones son iguales; su enseñanza tiene que ser la de la religión: acatad la autoridad, pues *toda autoridad* viene de Dios. Por tanto, no es del

[f] Irlanda.

cristianismo, sino de la propia naturaleza, de la propia esencia del Estado de lo que tenéis que partir para decidir acerca del derecho de la Constitución del Estado; no de la naturaleza de la sociedad cristiana, sino de la naturaleza de la sociedad humana.

El Estado bizantino era el verdadero Estado religioso, pues los dogmas eran para él cuestión de Estado, pero el Estado bizantino era el peor de los Estados. Los Estados del "antiguo régimen" eran los Estados más cristianos de todos, pero eran, a pesar de ello, Estados que descansaban sobre la "voluntad del monarca".

Hay un dilema al que no puede sustraerse el "sano" sentido común: O el Estado cristiano responde al concepto del Estado como realización de la libertad racional, en cuyo caso le bastará con ser un Estado racional para ser un Estado cristiano y bastará con desarrollar el Estado partiendo de la razón de las relaciones humanas, obra que lleva a cabo la filosofía. O el Estado de la libertad racional no puede desarrollarse partiendo del cristianismo, en cuyo caso vosotros mismos reconoceréis que este desarrollo no va implícito en la tendencia del cristianismo, ya que éste no quiere un Estado malo, y el Estado que no sea la realización de la libertad racional es un Estado malo.

Como quiera que contestéis a este dilema, necesariamente tendréis que reconocer que el Estado no puede construirse partiendo de la religión, sino partiendo de la razón de la libertad. Sólo la más crasa ignorancia puede sostener la afirmación de que esta teoría, la sustantivación del concepto del Estado, es una ocurrencia momentánea de los filósofos de nuestros días.

La filosofía no ha hecho en política nada que no haya hecho dentro de sus respectivas esferas la física, la matemática, la medicina o cualquier otra ciencia. Bacon de Verulamio declaró que la física teológica era una virgen consagrada a Dios, condenada a la esterilidad, emancipó a la física de la teología y logró así, hacerla fecunda. Del mismo modo que no preguntáis a vuestro médico si es creyente, no tenéis por qué preguntárselo al político. Inmediatamente antes y después de los días del gran descubrimiento de Copérnico sobre el verdadero sistema solar, se descubrió la ley de gravitación del Estado, se encontró la gravedad en él mismo y, a la par que los diferentes gobiernos europeos trataban de aplicar este resultado, con la primera superficialidad de la práctica, en el sistema del equilibrio de los Estados, Maquiavelo y Campanella, primero, y después Hobbes, Spinoza y Hugo Grocio, hasta llegar a Rousseau. Fichte y Hegel, comenzaron a ver el Estado con ojos humanos y a desrrollar sus leyes partiendo de la razón y de la experiencia, y no de la teología, del mismo modo que Copérnico no se dejó detener porque se dijera que Josué había ordenado que el sol se parara sobre la cabeza de Gadeón y mandado detener el curso de la luna en el valle de Ajalón. La filosofía moderna no ha hecho más que llevar adelante la labor ya iniciada por Heráclito y Aristóteles. Vuestra polémica no va dirigida, por tanto, contra la razón de la filosofía novísima, sino contra la filosofía siempre nueva de la razón. Cierto es

que la ignorancia, que ha descubierto tal vez ayer o anteayer, por vez primera, en la *Gaceta Renana* o en la *Gaceta de Königsberg,*[97] las antiquísimas ideas acerca del Estado, considera las ideas de la historia como ocurrencias que han brotado de la noche a la mañana en la mente de tales o cuales individuos, porque estas ideas son nuevas para ella y han aparecido para ella de pronto; no se da cuenta de que asume ella misma el viejo papel de aquel doctor de la Sorbona que se consideraba obligado a atacar públicamente a Montesquieu porque éste era tan frívolo como para declarar que la cualidad suprema del Estado era la cualidad política, en vez de las virtudes de la Iglesia; no se da cuenta de que asume el papel de Joachim Lange cuando denunciaba a Wolff porque su teoría de la predestinación provocaría la deserción de los soldados y, con ella, el relajamiento de la disciplina militar y, por último, la disolución del Estado; pierde de vista, finalmente, que el Derecho nacional prusiano nació precisamente de la escuela filosófica de este mismo Wolff y del Código francés de Napoleón; no nació del Antiguo Testamento, sino de la escuela de las ideas de Voltaire, Rousseau, Condorcet, Mirabeau, Montesquieu y de la Revolución francesa. La ignorancia es un demonio, y mucho nos tememos que urda todavía no pocos dramas; no en vano los más grandes poetas griegos la representaron como un destino trágico en aquellas espantosas tragedias de las casas reinantes de Micenas y Tebas.

Ahora bien, si los anteriores maestros filosóficos del derecho del Estado construían el Estado partiendo de los impulsos y del orgullo ya de la sociabilidad, o partiendo también de la razón, pero no de la razón de la sociedad, sino de la razón del individuo, el punto de vista más ideal y más fundamentado de la novísima filosofía se construye partiendo de la idea del todo. Considera el Estado como el gran organismo en que debe realizarse la libertad jurídica, moral y política y en que el individuo ciudadano del Estado obedece en las leyes de éste solamente a su propia razón, a la razón humana. *Sapienti sat.*[g]

Y, para terminar, dirigiremos todavía unas cuantas palabras filosóficas de despedida a la *Gaceta de Colonia.* Ha sido muy juicioso de su parte el apropiarse un liberal "de otro tiempo". La manera más cómoda de ser a un tiempo libreal y reaccionario consiste en ser lo suficientemente hábil para dirigirse a los liberales del más reciente pasado, que no conocen otro dilema que el de Vidocq: "o preso o carcelero". Y más juicioso todavía es que el liberal de ayer combata a los liberales de hoy. Sin partidos no hay desarrollo, ni progreso sin división. Confiamos en que el artículo editorial del núm. 179 inaugurará para la *Gaceta de Colonia* una nueva era, la era del carácter.

[g] Al conocedor, pocas palabras le bastan.

EL MANIFIESTO FILOSÓFICO DE LA ESCUELA HISTÓRICA DEL DERECHO [98]

[*Rheinische Zeitung*, núm. 221, 9 de agosto de 1842]

La opinión vulgar ve en la *Escuela histórica* la *reacción* contra el *espíritu frívolo* del siglo XVIII. La difusión de esta idea se halla en razón inversa a su verdad. Lo cierto es que el siglo XVIII engendró *un solo* producto que tiene como *característica* la frivolidad, y este producto *frívolo*, el *único* de todos, es la *Escuela histórica.*

La Escuela histórica ha hecho del estudio de las fuentes su santo y seña, al llevar la pasión por las fuentes hasta el extremo de sugerir al navegante que mueva su buque no por el río, sino por la fuente de que nace; por eso no nos tomará a mal que nos remontemos a *sus fuentes*, es decir, al *Derecho natural de Hugo*. *Su filosofía* es *anterior* a su desarrollo, razón por la cual será en vano que busquemos en su desarrollo alguna filosofía.

Una ficción usual en el siglo XVIII consideraba el estado de naturaleza como el auténtico estado natural del hombre. Queriendo ver con los ojos de la cara las ideas del hombre, se dio en crear *hombres naturales*, "papagenos",[99] cuya ingenuidad se extendía hasta su piel cubierta de plumaje. En las últimas décadas del siglo XVIII se atribuía a los *pueblos naturales* una cierta sabiduría primitiva, y por todas partes oíamos a los pajareros imitar las melodías de los iroqueses, los indios, etc., creyendo que por medio de estas artes se iba a hacer caer en la trampa a los pájaros. Todas estas excentricidades respondían a la idea acertada de que los estados *toscos* son algo así como los ingenuos cuadros primitivos de los estados *verdaderos*.

El *hombre natural de la Escuela histórica*, no cubierto todavía por el barniz de la cultura romántica, es *Hugo*. Su tratado de *Derecho natural* [100] es el *Viejo Testamento* de la Escuela histórica. No debe desorientarse la opinión de *Herder* cuando dice que los hombres naturales son *poetas* y los libros *sagrados* de los pueblos naturales libros *poéticos*, a pesar de que Hugo habla en la prosa más trivial y más prosaica, pues todo siglo tiene su naturaleza peculiar y produce también sus hombres naturales característicos. Y si Hugo no hace poesía sí sabe manejar las *ficciones*, y la ficción es la *poesía de la prosa*, lo que cuadra muy bien a la naturaleza prosaica del siglo XVIII.

Al presentar al señor Hugo como el patriarca y creador de la Escuela histórica, nos atenemos al *sentido propio* de esta escuela, como lo demuestra el *programa solemne* redactado por el más famoso jurista histórico en la fiesta jubilar de Hugo.[101] Cuando, por tanto, concebimos

al señor Hugo como hijo del siglo XVIII, nos atenemos incluso al *espíritu* del señor Hugo, como él mismo lo atestigua cuando se hace pasar por *discípulo* de Kant, presentando al mismo tiempo su Derecho natural como un vástago de la *filosofía kantiana*. Y es aquí, en este punto, donde nos fijaremos en su *Manifiesto*.

Hugo *tergiversa* a su maestro *Kant* al creer que, si no podemos llegar a conocer la *verdad*, tenemos derecho, consecuentemente, a admitir como *moneda de buena ley* lo *falso*, siempre y cuando que exista. Hugo es un *escéptico* con respecto a la *esencia necesaria* de las cosas, para aceptar a la manera de *Hoffmann* sus *manifestaciones fortuitas*. De ahí que no trate en manera alguna de demostrar que lo *positivo* es racional, sino que se propone probar, por el contrario, que lo *positivo no* es *racional*. Y trae de todos los puntos cardinales, complaciéndose en su propia inventiva, razones para llegar a la evidencia de que ninguna necesidad racional anima las instituciones positivas, por ejemplo la propiedad, la Constitución del Estado, el matrimonio, etc., de que estas instituciones *contradicen* incluso a la razón y de que pueden, a lo sumo, dar pie a que se *hable* en pro o en contra de ellas. Este *método* no puede achacarse, en modo alguno, a su fortuita individualidad; es más su *método de principio*, el método *franco y sincero, simplista y sin miramiento*, de la Escuela histórica. Si lo *positivo* tiene que regir *porque* es *positivo*, debo *probar* que lo *positivo no* rige *porque* es *racional*, y ¿cómo podría hacerlo con mayor evidencia que demostrando que lo irracional es positivo y que lo positivo no es racional? Si la *razón* fuese la *pauta de lo positivo*, no sería lo *positivo* la *pauta de la razón*. "Es una insensatez, pero con método." [102] Por tanto, Hugo *profana* cuanto es sagrado para el hombre jurídico, moral y político, pero sólo destroza a estos dioses para poder rendirles el *culto histórico debido a las reliquias*, los profana a los *ojos de la razón* para luego rendirles culto a los *ojos de la historia* y, al mismo tiempo, para rendir culto a los *ojos históricos*.

Y también la *argumentación* de Hugo es *positiva*, como su *principio*; es decir, *no crítica*. Hugo *no reconoce diferencias*. *Toda existencia* es para él una *autoridad* y toda autoridad es reconocida por él como un *fundamento*. Así, cita en el párrafo a *Moisés* y *Voltaire*, a Richardson, *Montaigne* y *Ammon*, el *"Contrat social" de Rousseau* y el *"De civitate dei"* [a] *de San Agustín*. Y el mismo rasero se aplica a los *pueblos*. El *siamés* que considera como el orden natural eterno el que su rey pueda coserle la boca al charlatán y rasgársela hasta las orejas al orador torpe, es, para Hugo, tan *positivo* como el *inglés*, para quien es una paradoja política el hecho de que su rey ordene por sí y ante sí una emisión de monedas. El impúdico *conci*, que anda desnudo y se cubre, cuando más, con un poco de barro, es tan positivo para él como el *francés* que, no contento con vestirse, viste con elegancia. El *alemán*, que educa a su hija como la joya de la familia, no es para él más positivo que el *rasbuta*,[103] que la mata para no tener que preocu-

[a] La Ciudad de Dios.

parse de alimentarla. En una palabra, *las erupciones de la piel* son, para él, *tan positivas como la piel misma.*

En unos lugares es positivo esto y en otros aquello, lo uno es tan irracional como lo otro y debes someterte a lo que es positivo entre tus cuatro paredes.

Hugo, es, por tanto, un *perfecto escéptico*. El *escepticismo* del *siglo* XVIII frente a la *razón de lo existente* se manifiesta en él como el *escéptico* frente a la *existencia de la razón*. Hugo adopta el *iluminismo*, deja de ver en lo *positivo*. Entiende que se ha arrancado a lo positivo su apariencia, lo racional, *pero sólo para no tener que ver ya en lo racional nada* racional, para poder reconocer lo positivo *sin* la apariencia de la razón; entiende que se han despojado las cadenas de las *flores falsas* para poder llevar *auténticas cadenas* no adornadas por flores.

Hugo se comporta hacia *los demás iluministas* del siglo XVIII de modo parecido a cómo, por ejemplo, la *disolución del Estado francés* en la ociosa *corte del Regente*[b] se comporta hacia la disolución del Estado francés en la *Asamblea Nacional*. Disolución en ambos lados. Allí se muestra como la *ociosa* frivolidad que se percata de la hueca ausencia de ideas del estado de cosas existentes y se burla de ella, pero sólo para desembarazarse de todas las ataduras morales y racionales y poder, así, seguir *jugando* con las podridas ruinas y dejarse arrastrar y disolver por ese juego. Es la *putrefacción del mundo de su tiempo, que se complace en sí misma*. Por el contrario, en la *Asamblea Nacional* la *disolución* se manifiesta como *nuevo el espíritu que se libera* de las *viejas formas*, las cuales ya no eran *dignas* ni *capaces* de albergarlo. Es el *propio sentimiento de la nueva vida*, que *destruye lo ya destruido* y *repudia lo ya repudiado*. Por tanto, si podemos fundadamente considerar la *filosofía de Kant* como la *teoría alemna de la revolución francesa*, el *Derecho natural de Hugo* debe considerarse como la *teoría alemana* del *ancien regime*[c] francés. Se reproduce en él toda la *frivolidad* de aquellos *roués*,[d] el *vulgar escepticismo* que, insolente frente a las ideas, se muestra muy devoto ante lo tangible y sólo percibe su sagacidad cuando se despoja del *espíritu* de lo positivo para retener como residuo lo puramente positivo y moverse a gusto en estos estados *animales*. Incluso cuando sopesa los argumentos, lo hace para darse cuenta con infalible instinto de que lo que hay en las instituciones de racional y de moral es *dudoso* para la razón. Sólo lo *animal* aparece ante *su razón* como lo *inobjetable*. Pero escuchemos a nuestro iluminista desde el punto de vista del *ancien régime*. Dejemos que Hugo nos exponga lo que Hugo piensa. A todas sus combinaciones hay que ponerles un αὐτὸς ἔφα.[e]

Introducción

"*La* única característica distintiva *del* hombre *es su naturaleza* animal."

[b] Felipe II de Orleans. [c] Antiguo régimen. [d] Taimados. [e] El mismo lo dijo.

EL CAPÍTULO SOBRE LA LIBERTAD

"Incluso es una *restricción a la libertad*" (del *ser racional*, se entiende) "*el que no pueda dejar de ser a su antojo una criatura racional*, es decir, un ser que puede y debe obrar racionalmente."

"La *falta de libertad* no hace cambiar para nada la naturaleza humana y racional del *no libre* y de *otros hombres*. Los *deberes de conciencia* permanecen *todos*. La *esclavitud* no solo es *físicamente posible*, sino que lo es también *en cuanto a la razón*, y en toda investigación que enseñe lo contrario tiene que deslizarse necesariamente algún error. Cierto que no es *perentoriamente jurídica*, es decir, no se deriva de la naturaleza animal, ni de la racional o la civil. Pero la comparación con el *derecho privado* y aun el *derecho público* revela que puede ser *derecho provisional*, ni más ni menos que *cualquier otra cosa* reconocida por los adversarios." Prueba: "Por lo que se refiere a la naturaleza *animal*, es evidente que se halla más protegido quien *pertenece* a un rico y pierde algo con él y se percata de su penuria, que el pobre, al que sus conciudadanos utilizan mientras hay algo que utilizar en él, etc." "El derecho de *maltratar* al esclavo y *amputarlo* no es esencial, y *cuando se da no es mucho peor* que lo que los pobres tienen que padecer y, en lo tocante al cuerpo, no es tan malo como la *guerra*, de la que en casi todas partes se ven libres los esclavos. Y, en cuanto a la belleza, es más fácil encontrarla en una *esclava circasiana* que en una *mendiga*." (¡Oíd al viejo!)

"Por lo que se refiere a la naturaleza *racional*, la esclavitud tiene sobre la pobreza la ventaja de que el dueño estará más dispuesto aunque solo sea por un *interés bien entendido* a invertir en la enseñanza de un esclavo capaz que en el hijo de un mendigo. Bajo una *Constitución*, se exime precisamente al esclavo de muchas formas de opresión. El esclavo es más desventurado que el prisionero de guerra, a quien el vestido sólo le preocupa en cuanto durante algún tiempo se le hace responsable de él, más desventurado que el siervo dedicado a la construcción, a quien el gobierno hace vigilar por un capataz."

"Si la esclavitud es ventajosa o perjudicial para la *procreación*, es cuestión todavía discutida."

EL CAPÍTULO SOBRE EL MATRIMONIO

"En la consideración *filosófica* del derecho positivo, se ha reputado el *matrimonio* como algo *mucho más esencial* y *mucho más de acuerdo con la razón* de lo que parece en un *análisis totalmente libre* del problema."

Cierto es que al señor Hugo le parece convincente la *satisfacción de los impulsos sexuales*. Y hasta deriva de este hecho una *saludable moral*:

"De aquí, como de otras incontables relaciones, *debería deducirse* que no siempre es *inmoral tratar el cuerpo de un ser humano como medio para un fin*, tal como erróneamente se ha entendido esta expresión, incluso por *el mismo Kant*."

Pero lo objetable del matrimonio, según el señor Hugo, es precisamente la santificación del impulso sexual por el carácter de *exclusividad*, el freno puesto a este impulso por la ley, la *belleza ética* que idea-

liza el mandato de la naturaleza, convirtiéndolo en un elemento de *unión ideal*, la *esencia espiritual* del matrimonio. Pero, antes de seguir adelante con su *frívolo desenfado*, detengámonos un momento a oír cómo se manifiesta el alemán *histórico* frente al *filósofo* francés.

"C'est en renonçant pour un seul homme à cette réserve mystérieuse, dont la règle divine est imprimée dans son coeur, que la femme se voue à cet homme, pour lequel elle suspend, dans un abandon momentané, cette pudeur, qui ne la quitte jamais; pour lequel seul elle écarte des voiles qui sont d'ailleurs son asile et sa parure. De là cette confiance intime dans son époux, résultat d'une relation exclusive, qui ne peut exister qu'entre elle et lui, sans qu'aussitôt elle se sente flétrie; de là dans cet époux la reconnaissance pour un sacrifice et ce mélange de désir et de respect pour un être qui, même en partageant ses plaisirs, ne semble encore que lui céder; de là tout ce qu'il y a de *régulier* dans notre *ordre social*." [f]

Así se expresa el liberal y filosófico *francés Benjamín Constant*. Escuchemos ahora cómo habla el servil e histórico alemán:

"Mucho más *objetable* es el segundo aspecto, el de que la *satisfacción de este impulso no* sea lícita *fuera del matrimonio*. La *naturaleza animal está en contra de esta restricción*. Y más aún la naturaleza *racional*, porque"... adivínese..., "porque el hombre tendría que ser *casi omnisciente* para prever qué resultado obtendrá, porque, en consecuencia, es *tentar* a Dios el comprometerse a no satisfacer uno de los impulsos naturales más violentos a menos que pueda hacerse con determinada persona". "Esto equivale a mediatizar el *sentimiento de lo bello, libre* por *naturaleza, cuando todo* lo *que con* él se relaciona debe hallarse totamente exento de esas cadenas."

¡Véase en *qué* escuela han aprendido nuestros *jóvenes alemanes!* [104]

"Esta institución atenta contra la naturaleza *civil* por cuanto que..., por último, la *policía* acaba *asumiendo una función casi irrealizable*."

¡Torpe filosofía, que no sabe tratar a la *policía* con los miramientos que ésta se merece!

"Todo lo que se deriva de las normas más precisas sobre el derecho del

[f] "Renunciando para un solo hombre a este misterioso recato cuya regla divina se halla grabada en su corazón, la mujer se entrega a este hombre, en gracia al cual deja en suspenso, en un abandono momentáneo, un pudor del que jamás se desprende y para el cual, y únicamente para él, levanta los velos que son, por lo demás, su asilo y su ornato. De ahí la íntima confianza que cifra en su esposo, como resultado de una relación exclusiva que sólo puede existir entre ella y él y sin la cual se sentiría inmediatamente mancillada; de ahí, en el esposo, el reconocimiento que siente por el sacrificio y esa mezcla de deseo y de respeto hacia un ser que, aun compartiendo sus placeres, sólo parece ceder a sus solicitaciones; de ahí todo lo que hay de *ético* en nuestro orden social.

matrimonio nos enseña que éste, cualesquiera que sean los principios que ante él se adopten, sigue siendo una *institución muy imperfecta*."

"*Pero* esta restricción del impulso sexual al matrimonio tiene también *importantes* ventajas, ya que de este modo suelen *evitarse enfermedades contagiosas*. El *matrimonio* ahorra al gobierno muchas *complicaciones*. Por último, hay que añadir a todo lo dicho la *consideración tan importante* siempre de que, en estas cosas, el campo del *derecho privado* es, *generalmente*, el *único* que prevalece." "*Fichte* dice: la persona soltera sólo es la *mitad* de un ser humano. Pero me da" (bien entendido, al señor Hugo) "verdadera pena tener que decir que esta bella frase, que me pondría a mí por encima de Cristo, de Fénelon, de Kant y de Hume, es una *monstruosa exageración*".

"Por lo que se refiere a la monogamia y a la poligamia, todo depende, *evidentemente*, de la naturaleza *animal* del hombre" (1)

EL CAPÍTULO SOBRE LA EDUCACIÓN

Enseguida leemos que

"el arte de educar tiene que oponer a las relaciones jurídicas encaminadas a eso" (es decir, a la educación en el seno de la familia) "las mismas objeciones que el *arte de amar* opone al *matrimonio*".

"Claro está que la dificultad que supone el que sólo sea posible educar dentro de esta relación es mucho menos objetable que la que se refiere a la satisfacción del impulso sexual, entre otras cosas porque está permitido encomendar la educación por contrato a un tercero y, por tanto a quien sienta el impulso poderoso de hacerlo no le será difícil satisfacerlo, aunque no ciertamente en aquella *determinada persona* a quien le gustaría educar. Sin embargo, no deja de ser contrario a la razón el que aquel a quien podemos estar seguros de que jamás se confiaría a un niño, pueda, en virtud de esta relación, dedicarse a educar, excluyendo a otros de las actividades de la educación." "Finalmente, también aquí interviene la *coacción*, por cuanto que, de una parte, el derecho positivo no consiente al educador *abandonar esta relación*, y de otra porque el educando se ve obligado a dejar que la eduque precisamente esta persona." "La realidad de esta relación descansa casi siempre sobre el *mero azar* del nacimiento, que el *matrimonio* obliga a asignar al *padre*. Este *origen* no es, ciertamente, muy racional, aunque sólo sea porque esto determina generalmente una cierta *predilección*, que ya, de por sí, se opone a una buena educación, y que ello no es tampoco absolutamente necesario lo demuestra el hecho de que se eduque también a los hijos cuyos padres han muerto."

EL CAPÍTULO SOBRE EL DERECHO PRIVADO

En el § 107 se nos enseña que la "*necesidad del derecho privado es por todos conceptos una supuesta necesidad*".

EL CAPÍTULO SOBRE EL DERECHO PÚBLICO

"Es *deber sagrado de conciencia obedecer a la autoridad* en cuyas manos se halla el poder." "En lo que se refiere a la *división de los poderes de gobierno*, aunque no haya ninguna constitución que sea perentoriamente jurídica, *todas* son *provisionalmente jurídicas, cualquiera que sea la división de poderes* que en ellas se establezca."

Pero, ¿no ha demostrado Hugo que el hombre puede despojarse incluso de la *última traba de la libertad*, a saber, de la que le obliga a ser una *criatura racional?*

Creemos que bastan estos pocos extractos del *Manifiesto filosófico de la Escuela histórica* para poder emitir un juicio histórico acerca de esta Escuela, sin caer en las quimeras históricas, en los vagos sueños sentimentales y en las ficciones deliberadas; que bastan para decidir si realmente los *sucesores de Hugo* sienten *vocación* de ser los *legsiladores de nuestro tiempo*.[105]

Es cierto que, al transcurrir el tiempo y desarrollarse la cultura, este *tosco árbol genealógico* de la Escuela histórica se ha visto envuelto en los cendales de lo nebuloso por el *incienso de la mística*, elaborado fantásticamente por el *romanticismo* e inoculado por la especulación, y los muchos frutos *eruditos* arrancados de este árbol, secos y jactanciosamente exaltados, se han almacenado en las grandes bodegas de la erudición alemana; pero no hace falta tener mucho espíritu *crítico* para descubrir por debajo de todas estas frases modernas y perfumadas las sucias y viejas ideas de nuestro iluminista del *ancien régime* y para ver en toda esta superabundante untuosidad su trivialidad indolente.

Donde Hugo dice que la característica *jurídica* distintiva del hombre es "lo animal" y que, por tanto, el derecho es derecho *animal*, los *modernos* cultos sustituyen la brutal y franca palabra "*animal*", tal vez, por la palabra "*orgánico*", pues ¿quién va a pensar, cuando se habla de *organismo*, que este organismo es precisamente el *animal?* Donde Hugo dice que en el *matrimonio* y en las demás instituciones *ético-jurídicas* no se encierra *ninguna razón*, los señores *modernos* dicen que estas instituciones, aun no siendo *creaciones de la razón humana*, son, sin embargo, *imágenes* de una razón "*positiva*" superior, y, así sucesivamente, en todos los demás artículos. El *único* resultado a que llegan *todos* ellos por igual es éste: *el derecho del poder arbitrario*.

Las teorías jurídicas e históricas de *Haller, Stahl, Leo* y todos los de su cuerda deben considerarse como *códices rescripti* [g] del *Derecho natural de Hugo*, en los que, tras algunas manipulaciones de *análisis crítico*, vuelve a leerse el primitivo *texto original*, como en su momento oportuno tendremos ocasión de ver.

Y todas las *artes de maquillaje* que puedan desplegarse resultan tanto más inútiles cuanto que tenemos en nuestras manos el *viejo Manifiesto*, el cual, aunque no sea precisamente *claro*, es, a pesar de todo, *bastante inteligible*

[g] Manuscritos sobre los cuales se vuelve a escribir.

EL COMUNISMO Y LA "GACETA GENERAL DE AUGSBURGO"

[*Rheinische Zeitung*, núm. 289,
16 de octubre de 1842]

Colonia, 15 de octubre. En su núm. 284, la *Gaceta de Augsburgo* comete la torpeza de descubrir en la *Gaceta Renana* a una *comunista* prusiana; aunque tal vez no sea propiamente comunista, coquetea fantasiosamente con el comunismo y le hace carantoñas platónicas.

Dejemos que el lector decida, después de poner ante él el *corpus delicti*,[a] si estas travesuras imaginativas de la *Gaceta de Augsburgo* son desinteresaradas o si las ociosas picardías de su exaltada imaginación tienen algo que ver con especulaciones y negocios diplomáticos.

Se dice que la *Gaceta Renana* ha acogido en su folletón un artículo comunista sobre las casas de vecindad de Berlín,[106] acompañándolo de la siguiente advertencia: "Tal vez estas noticias *no carezcan de interés para la historia de un problema actual tan importante como éste*". De donde, según la lógica de la *Gaceta de Augsburgo*, se deduce que la *Gaceta Renana* "*sirve a sus lectores con su recomendación estos trapos sucios*". Por tanto, si yo dijera, por ejemplo: "*Tal vez lo que leemos* en *Mefistófeles* [107] acerca del orden doméstico de la *Gaceta de Augsburgo no carezca de interés para la historia* de esta presuntuosa dama", ello querría decir que recomendaba los *sucios "trapos"* que la dama de Augsburgo guarda en su pintoresco armario. ¿O acaso podemos considerar el comunismo como un problema actual poco importante porque no sea un asunto bueno para los salones, porque vista trapos sucios y no huela precisamente a agua de rosas?

Pero hay que reconocer que la dama augsburguesa tiene razón en gruñir contra nuestra falta de comprensión. La importancia del comunismo no reside en ser una cuestión actual extraordinariamente seria para Francia e Inglaterra. El comunismo posee la *importancia europea* de verse convertido por la *Gaceta de Augsburgo* en una frase. Uno de sus corresponsales en París, un converso que trata la historia como un pastelero la botánica, ha tenido recientemente la ocurrencia de decir que la monarquía debiera tratar de apropiarse a su modo las ideas del socialismo y el comunismo. ¿Comprenden ustedes ahora la rabia de la *Augsburguesa* y por qué no puede perdonarnos que presentemos al público el comunismo tal y como es, en su *sucia* desnudez? ¿Comprenden ustedes la mordaz *ironía* con que nos echa en cara que *recomendemos* el comunismo, el cual posee, por lo menos, la elegancia de convertirse en una frase de la *Gaceta de Augsburgo*?

[a] Cuerpo del delito.

El segundo reproche que se nos hace se refiere al final de una información enviada desde Estrasburgo sobre los discursos comunistas pronunciados en el congreso allí celebrado,[108] pues las dos hermanastras se habían dividido el botín de modo que a la *Renana* le tocaran las *sesiones* y a la *Bávara* los *banquetes* de los sabios de Estrasburgo. El pasaje de referencia dice, literalmente, así:

"Ocurre hoy con la clase media [b] lo que ocurría con la nobleza en 1789; entonces, la clase media reclamaba los privilegios de la nobleza, y los obtuvo. *Hoy, es el estamento totalmente desposeído quien exige participar de la riqueza de las clases medias, que actualmente llevan el timón.* Lo que ocurre es que la clase media se halla hoy mejor pertrechada contra un asalto por sorpresa que la nobleza en el 89, siendo de esperar que el problema pueda resolverse por la vía pacífica."

Bülow-Cummerow, el que fuera *Semanario Político Berlinés,*[c] el doctor Kosegarten y todos los escritores afectos al feudalismo reconocen con el más melancólico de los desengaños que la profecía del abate Sièyes se ha cumplido y que el *tiers état* [d] es ya o lo será todo. Que la clase que nada posee *reclama* participar de las riquezas de las clases medias es un hecho que todo el mundo puede ver y tocar en las calles de Mánchester, de París y Lyon, sin necesidad de los discursos de Estrasburgo y a pesar del silencio augsburgués. ¿O acaso cree la *Augsburguesa* que su mal humor y su silencio pueden refutar los hechos de nuestro tiempo? La dama augsburguesa es *impertinente en su huida.* Se da a la fuga ante los hechos comprometedores del día y cree que el polvo que levantan sus pies al correr y las injurias llenas de miedo que masculla entre dientes en su huida van a borrar y embrollar las incómodas realidades actuales, como embrollan y confunden a sus pacientes lectores.

¿O es que la *Augsburguesa* gruñe contra la esperanza de nuestro corresponsal de que la innegable colisión vaya a resolverse "por la *vía pacífica*"? ¿O lo que nos reprocha es que no prescribamos una receta probada u ofrezcamos un informe claro como el sol sobre la solución del problema, metiéndoselo en la bolsa al asombrado lector? Nosotros no poseemos el arte de dominar con *una* frase problemas en cuya solución trabajan *dos* pueblos.

Pero usted, querida y excelente dama augsburguesa, nos da a entender, a propósito del comunismo, cuán pobre es actualmente Alemania en personalidades independientes, cómo las nueve décimas partes de la juventud culta mendigan al Estado el pan del mañana, cómo nuestros ríos fluyen en el mayor de los abandonos, cómo la navegación está por los suelos, cómo nuestras ciudades comerciales un día florecientes yacen en la incuria, cómo en Prusia las instituciones libres llevan un curso mortecino, cómo el sobrante de nuestra población vaga errante, tratando de encontrar acomodo en naciones extranjeras, y nos acusa de que para

[b] Que aquí significa burguesía. [c] Alusión a Federico Guillermo IV. [d] El tercer estado.

todos estos problemas no tengamos una receta preparada, de que no sepamos "*expresarnos más claramente acerca de los medios que deben aplicarse*" para poner en práctica el gran hecho que nos libere de ¡todos estos males! ¿O es que no esperan ustedes una solución pacífica al problema? Casi parece como si otro artículo publicado en el mismo número y fechado en Karlsruhe apuntara a donde, en relación con el problema de la Liga aduanera, se hace a Prusia esta pregunta capciosa: "*¿Se piensa acaso que una crisis como ésta puede pasar sin consecuencias, como una reyerta por el humo del tabaco en el Tiergarten?*" [e] Y la razón que ustedes dan para explicar su desconfianza es una razón *comunista*. "*Dejemos ahora que estalle una crisis en la industria, dejemos que se pierdan millones de capital, que miles de obreros se queden sin pan.*" ¡Cuán fuera de lugar estaban *nuestras* "*esperanzas pacíficas*", cuando ustedes mismos habían decidido *hacer estallar* una sangrienta crisis! probablemente por esto por lo que, en su artículo, siguiendo su propia lógica *recomiendan* a la Gran Bretaña al demagógico doctor M'Douall, quien emigra a los Estados Unidos porque "*con esta gente de la Casa Real no puede hacerse nada*".

Antes de separarnos, querríamos llamar la atención de usted hacia su propia sabiduría, ya que, siguiendo su método fraseológico, no puede rehuirse el *expresar* inocuamente, de vez en cuando, un pensamiento, aunque no se lo *posea*. Opina usted que la polémica del señor Hennequin, de París, contra la parcelación de la propiedad de la tierra presenta a éste en asombrosa armonía con los *Autónomos*.[109] Dice Aristóteles que el asombro es el comienzo de la filosofía. Usted termina por el comienzo. De otro modo, no se le habría escapado el hecho asombroso de que, en Alemania, los principios comunistas no los proclaman los liberales, sino los amigos *reaccionarios de usted*.

¿Quién habla de *corporaciones de artesanos*? Los reaccionarios. Se pretende que la clase artesanal forme un Estado dentro del Estado. Puede entonces sorprenderle a usted que tales pensamientos, expresados en términos modernos, se manifiesten así: "El Estado ¿debe convertirse en la clase de los artesanos"? Si para el artesano su clase debe ser el Estado y el artesano moderno, como todo hombre moderno, sólo entiende y sólo puede entender el Estado como la esfera común a todos sus conciudadanos, ¿cómo puede usted sintetizar ambos pensamientos más que como el *Estado artesanal*?

¿Quién polemiza contra la *parcelación de la propiedad de la tierra*? Los reaccionarios. En una publicación feudalista recientemente aparecida (la de Kosegarten sobre la parcelación) se llega a llamar a la *propiedad privada* un *privilegio*. Es el principio de *Fourier*. Pues bien, cuando se está de acuerdo acerca de los principios, no hay por qué discutir sobre las consecuencias y la aplicación práctica.

La *Gaceta Renana*, que ni siquiera puede reconocer o reputar posible la *realidad* teórica a las ideas comunistas bajo su forma actual, y menos aún desear su *realización práctica*, se propone someter estas ideas

e Parque de Berlín.

a una crítica a fondo. Y si la *Augsburguesa* fuese capaz de exigir y de ofrecer algo más que frases manidas, se percataría de que obras como las de Leroux, Considerant y, sobre todo, el agudo libro de Proudhon no pueden criticarse dejándose llevar de las ocurrencias superficiales del momento, sino tras un largo y profundo estudio. Una razón más para tomar en serio estos estudios *teóricos* es que nosotros no coincidimos con la *Augburguesa* en que la *"realidad"* de los *pensamientos* comunistas hay que buscarla, no en *Platón*, sino en ese *oscuro autor* conocido suyo que ha dado pruebas, y no del todo desdeñables, de toda la capacidad de que disponía en algunos de los caminos de la investigación científica, aderezando a sus aliados Teller y Stiefel a tono con la voluntad del Père Enfantin.

Tenemos el firme convencimiento de que no es en el *intento práctico,* sino en el *desarrollo teórico* de las ideas comunistas donde está el verdadero *peligro,* pues a los intentos prácticos, aunque sean *intentos en masa,* cuando se reputen peligrosos, se puede contestar con los *cañones,* pero las *ideas* que se adueñan de nuestra mente, que conquistan nuestra convicción y en las que el intelecto forja nuestra conciencia son cadenas a las que no es posible sustraerse sin desgarrar nuestro corazón; son demonios de los que el hombre sólo puede triunfar entregándose a ellos. Pero probablemente la *Gaceta de Augsburgo* no ha llegado a conocer nunca esa *angustia de la conciencia* provocada por la rebelión de los deseos subjetivos del hombre contra las convicciones objetivas de su propio intelecto, por la sencilla razón de que *no tiene ni intelecto propio, ni propias convicciones, ni tampoco una conciencia propia.*

LOS DEBATES DE LA VI DIETA RENANA

Por un Renano

Artículo tercero [a]

DEBATES SOBRE LA LEY CASTIGANDO LOS ROBOS DE LEÑA [110]

[*Rheinische Zeitung*, núm. 298,
25 de octubre de 1842]

Hasta ahora, hemos informado acerca de dos grandes actos políticos de la Dieta: sus embrollos en torno a la libertad de prensa y su falta de libertad con respecto a estos embrollos. Ahora, nos movemos a ras de tierra. Pero, antes de pasar a tratar de la verdadera cuestión de la tierra en tamaño natural, del problema de la parcelación de la propiedad sobre la tierra, ofreceremos al lector algunos cuadros de costumbres, en los que se reflejará de muy diversos modos el espíritu y hasta nos atreveríamos a decir que el temperamento físico de la Dieta.

No cabe duda de que vale la pena hablar de la ley sobre el robo de leña, así como de la ley sobre los delitos de caza, los forestales y los del campo, no solo en relación con la Dieta regional, sino en cuanto a ella misma. Lo que ocurre es que no tenemos a la vista el proyecto de ley. Todo nuestro material se limita a las referencias, esbozadas a medias, de la Dieta y de su Comisión a leyes que sólo figuran con los números de los artículos correspondientes. Los debates mismos de la Dieta se dan a conocer de un modo tan resumido, tan incoherente y tan apócrifo que la información equivale a una mistificación. A juzgar por los informes tan truncados de que disponemos, diríase que la Dieta, con este silencio pasivo, trata de rendir a nuestra provincia un respetuoso homenaje.

Inmediatamente salta a la vista un hecho característico de los debates que vamos a examinar. La Dieta regional aparece aquí como *legislador complementario* al lado del legislador estatal. Es del mayor interés examinar a la luz de un ejemplo las cualidades legislativas de la Dieta. El lector nos perdonará, por esta razón, que abusemos de su paciencia y perseverancia, dos virtudes que, a la vista del tema que vamos

[a] El segundo artículo de Marx sobre el tema fue prohibido por la censura y su original no ha podido encontrarse. Versaba, al parecer —según referencia de una carta de Marx—, sobre la ingerencia de la Iglesia en los asuntos del Estado.

a tratar, se exponen a malgastarse. Antes de entrar a examinar los debates de la Dieta sobre la ley reprimiendo los robos, nos referiremos a los sostenidos en ella *acerca de su misión de legislar.*

Ya al comenzar el debate, vemos que un diputado de las ciudades se opone a la *rúbrica* de la ley en que la figura de delito del "*robo*" se hace extensiva a simples contravenciones en materia de leña.

Un diputado del estamento de la nobleza replica:

"Precisamente porque no se considera como robo la sustracción de leña, ocurren tantos casos de éstos."

Siguiendo esta analogía, el mismo legislador podría concluir: por no castigar la bofetada como un intento de homicidio, menudean tanto las bofetadas. Decretemos, pues, que la bofetada es un intento de homicidio.

Otro diputado de la nobleza encuentra

"aún más criticable no emplear la palabra 'robo', ya que la gente que se entere de la discusión sostenida en torno a esta palabra podrá verse fácilmente inducida a la creencia de que la Dieta no considera 'robo' la sustracción de leña".

La Dieta es la llamada a decidir si considera o no robo esta clase de infracciones; pero si la Dieta no declara estas infracciones como robo, la gente podría creer que la Dieta no castiga realmente como robo el hecho de sustraer leña. Lo mejor es, por tanto, dejar estar esta capciosa controversia. Se trata sencillamente de un eufemismo, y los eufemismos deben ser evitados. Los propietarios de los bosques no dejan que el legislador se manifieste, pues las paredes oyen.

Pero el diputado en cuestión va todavía más lejos. Entiende que toda esta discusión acerca de la palabra "robo" representa "una dudosa intromisión de la sesión plenaria en *correcciones de redacción*".

Tras estos luminosos razonamientos, se da por termniado el debate y la Dieta vota la rúbrica de la ley.

Desde el punto de vista aquí preconizante, según el cual se considera como un simple descuido de redacción el convertir a un ciudadano en ladrón y se rechaza toda oposición contra esto como un pujo de purismo gramatical, se comprende perfectamente que se incluya en la categoría de robo el hecho de *sustraer ramas de árbol* o de recoger leña seca, castigándolo como la sustracción de madera verde y en pie.

El diputado municipal más arriba citado advierte:

"Como la pena puede llegar hasta la prisión por largo tiempo, este rigor podrá empujar al camino del delito a quienes aún no han delinquido. Y a ello ayudará también el hecho de obligarlos a convivir en la cárcel con ladrones habituales; por todo lo cual es partidario de que la recogida o sustracción de ramas secas se castigue simplemente con una pena policiaca."

Pero otro diputado municipal le replica con la aguda observación

"de que, en los bosques de su comarca, hay gente que se limita a dar hachazos a los árboles jóvenes, para llevarse las ramas una vez que están secas".

No cabe anteponer con mayor elegancia y sencillez el derecho de los árboles jóvenes al derecho de los hombres. De una parte, una vez votado el artículo, se impone la necesidad de que una masa de hombres sin ánimo delictivo sean talados por el árbol verde de la moral y entregados como leña seca al infierno del crimen, la infamia y la miseria. De otra parte, si dicho artículo es rechazado, existe la posibilidad de que se maltrate a unos cuantos árboles jóvenes, y huelga decir que los ídolos de madera triunfarán, inmolándose a ellos los hombres.

La severísima ordenanza criminal del siglo XVI [111] solo castibaga como robo de leña la sustracción de leña cortada del árbol y el hecho de cortarla. Más aún, y nuestra Dieta apenas lo creerá:

"Si alguien toma frutos durante el día y, al llevárselos, no causa grave daño, teniendo en cuenta las circunstancias de personas y cosas, se le deberá castigar civilmente (es decir, no por la vía penal)."

La severísima Ordenanza criminal del siglo XVI nos invita a acogernos a ella, poniéndonos a salvo de quienes nos tachan de exagerado humanitarismo, frente a la Dieta renana del siglo XIX, y acogemos con gusto su invitación.

Recogida de ramas secas y el robo de leña más calificado. Hay una nota común a ambas cosas. La apropiación de leña ajena. Por tanto, las dos cosas constituyen robo. En esto se resume la atropellada lógica encargada de hacer leyes.

Llamamos, en primer lugar, la atención hacia la *diferencia* entre uno y otro caso y, es obligado reconocer que los hechos son esencialmente distintos, nadie podrá afirmar que sean iguales por ley.

Para apropiarse leña verde, hay que separarla por la fuerza de la unidad orgánica de que forma parte. Y como esto representa un atentado manifiesto contra el árbol, constituye también, por ello mismo, un atentado manifiesto contra su propietario.

Además, el hecho de sustraer a un tercero leña cortada, es la sustracción de algo perteneciente a su propietario. La leña cortada es ya madera formada. La conexión natural con la propiedad del árbol se convierte aquí en conexión artificial. Quien, por tanto, sustrae leña cortada, incurre en una sustracción de propiedad.

En cambio, el que recoge ramas secas no separa nada de la propiedad. Arrebata a la propiedad lo que está ya separado de ella. El ladrón de leña pronuncia por sí y ante sí un juicio contra la propiedad. El que recoge ramas secas se limita a ejecutar el juicio pronunciado contra la propiedad por la naturaleza, a la que sólo pertenece el árbol, del que ya no forman parte las ramas caídas.

Recoger ramas secas y robar madera son, por tanto, dos cosas esencialmente distintas. Recaen sobre distinto objeto, el acto que versa sobre el objeto es así mismo distinto y ello hace necesariamente que difiera también la intención, pues ¿por qué pauta objetiva podríamos medir la intención sino por el contenido y la forma del acto? Pero, a despecho de esta diferencia esencial, calificáis de robo y castigáis como robo estos dos actos distintos. Más aún, castigáis el hecho de recoger ramas secas con mayor rigor aún que el robo de leña, pues lo castigáis ya por el mero hecho de calificarlo de robo, pena que evidentemente no pronunciáis para el hurto de leña. Para ser consecuente, habríais debido, pues, llamarlo asesinato forestal y castigarlo como asesinato. La ley no se halla exenta del deber general de decir la verdad. Sobre ella pesa este deber por doble concepto, pues es la llamada a definir de un modo general y auténtico la naturaleza jurídica de las cosas. No es, pues, la naturaleza jurídica de las cosas la que tiene que atenerse a la ley, sino ésta a aquélla. Y si la ley llama robo de leña a un acto que apenas constituye una transgresión, la ley *miente,* y el pobre es inmolado a una mentira legal.

"*Il y a deux genres de corruption*", dice Montesquieu,[112] "*l'un lorsque le peuple n'observe point les lois; l'autre lorsqu'il est corrompu par les lois: mal incurable parce qu'il est dans le remede même.*" [b]

Y si no conseguis imponer la creencia de que hay un delito donde no lo hay, sí conseguiréis, en cambio, convertir el delito mismo en un hecho jurídico. Habéis borrado las fronteras, pero os equivocáis creyendo que las habéis borrado en vuestro exclusivo interés. El pueblo ve la pena, pero no ve el delito, y por ver la pena donde no hay delito, conseguiréis que no vea el delito donde ve la pena. Al aplicar la categoría de delito donde no tenéis derecho a emplearla, lo que hacéis es paliarla allí donde debe ser empleada.

¿Y acaso esta manera brutal de ver que solo retiene una nota común en diferentes actos, prescindiendo de lo que los diferencia, no se destruye por sí misma? Si se entiende que toda transgresión contra la propiedad, sin entrar a distinguir, es un robo, ¿no será robo toda propiedad privada? ¿Acaso mi propiedad privada no excluye a todo tercero de esta propiedad? ¿No lesiono con ello, por tanto, su derecho de propiedad? Al negar la diferencia entre tipos esencialmente distintos del mismo delito, negáis el delito como algo *diferente del derecho,* y destruís el derecho mismo, ya que todo delito tiene algo de común con el derecho. Por eso es un hecho tanto histórico como racional el que la dureza indiscriminada en el castigo mata la virtualidad de la pena, ya que acaba con ella como un resultado derivado del derecho.

Pero, ¿qué es lo que discutimos? La Dieta rechaza, es cierto, la

[b] "Hay dos tipos de corrupción: uno, cuando el pueblo no cumple las leyes; otro, cuando es corrompido por ellas; mal, este segundo, incurable, porque está en el remedio mismo."

diferencia entre el hecho de recoger ramas secas, entre la simple contravención y el robo de leña. Rechaza la diferencia del acto como elemento determinante de la acción, cuando se trata del *interés del transgresor forestal*, pero la reconoce cuando ello afecta al *interés del propietario del bosque*.

Por eso la Comisión propone la siguiente *adición:*

"Deberán señalarse como circunstancias agravantes el hecho de talar o cortar con instrumentos adecuados madera verde y el de emplear la sierra en vez del hacha."

La Dieta aprueba esta enmienda. La misma agudeza que se siente tan concienzuda para distinguir en su interés un hacha de una sierra, se niega sin conciencia alguna a distinguir en interés ajeno las ramas secas de la madera verde. La diferencia es importante como circunstancia agravante, pero carece de importancia en cuanto circunstancia atenuante, a pesar de que las circunstancias agravantes no pueden ser admitidas donde no se dan las atenuantes.

Y esta misma lógica se repite varias veces a lo largo del debate.

A propósito del § 65, un diputado de las ciudades manifiesta el deseo

"de que, al determinar la pena, se tenga también en cuenta el *valor* de la leña sustraída", "lo que el ponente rechaza, por estimarlo *poco práctico*".

Y el mismo diputado observa acerca del § 66:

"la ley debe contener, con carácter general, una indicación del valor con arreglo al cual se aumente o reduzca la pena".

La importancia del valor del objeto, cuando se trata de determinar la pena, en las transgresiones contra la propiedad, es evidente por sí misma.

Si el concepto del delito reclama la pena, la realidad del delito reclama que la pena sea medida. El delito real es siempre limitado. Y también deberá serlo la pena para ser real, y limitada con arreglo a un principio jurídico, para ser justa. El problema está en hacer de la pena la consecuencia real del delito. El delincuente debe, por tanto, considerarla como la consecuencia necesaria de su propio hecho y, por consiguiente, como *hecho propio suyo*. El límite de su pena debe ser, por tanto, el mismo límite de su hecho. El *contenido* determinado contra el que se infringe marca el límite del delito determinado. La *medida* de este contenido deberá ser, pues, la medida del delito. La medida de la propiedad es su *valor*. Así como la personalidad está siempre dentro de cualquier límite, la propiedad sólo existe dentro de un límtie, no sólo determinable, sino determinado, no sólo mensurable, sino medido. El valor es la existencia civil de la propiedad, la expresión lógica bajo la cual se hace socialmente comprensible y comunicable. Y de suyo se comprende que esta determinabilidad objetiva, que

viene dada por la naturaleza del objeto mismo, debe ofrecer también una determinación objetiva y esencial de la pena. Y si la legislación, en estos casos, en que se trata de contar, para no perderse en una infinitud de determinaciones, solo puede operar con elementos externos, debe, por lo menos, establecer reglas. No se trata de agotar las diferencias, pero sí de establecerlas. Al parecer, la Dieta no ha creído conveniente dedicar su alta atención a estas nimiedades.

Pero, si acaso creéis poder deducir de aquí que la Dieta ha prescindido totalmente del valor para marcar la pena llegaréis a una conclusión irreflexiva y muy poco práctica. El propietario del bosque —como veremos más adelante detenidamente— no se contenta con que el ladrón le resarza simplemente el valor general, sino que calcula el valor individual que para él representa lo que se le ha sustraído y sobre esta poética individualidad basa su demanda de indemnización. Ahora ya podemos comprender mejor lo que quería decir el ponente por *poco práctico*. El propietario del bosque, que sí es hombre práctico, razona así: este precepto legal es bueno en la medida en que me beneficia, pues mi beneficio es el bien. Pero resulta superfluo, dañino y poco práctico en cuanto, por pura chifladura jurídica teórica, se le quiere aplicar también al acusado. Y como el acusado me es dañino, de suyo se comprende que tiene que serlo también lo que a él no le dañe todavía más. He ahí lo que se llama sabiduría práctica.

Pero nosotros, que somos gente poco práctica, reclamamos para la masa pobre, política y socialmente desamparada, lo que los sabios y eruditos servidores de la llamada historia han inventado como la verdadera piedra filosofal, que convierte en oro jurídico puro toda inicua arrogancia. Reivindicamos para la pobreza el *derecho consuetudinario*, un derecho consuetudinario, además, que no es puramente local, sino el derecho consuetudinario de los pobres en todos los países. Y vamos aún más allá y afirmamos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, *sólo* puede ser el derecho de esta masa pobre, desposeída y elemental.

Por las llamadas costumbres de los privilegiados se entienden las *costumbres contra el derecho*. Su nacimiento data del periodo en que la historia de la humanidad formaba parte de la *historia natural* y en que, como lo acredita la leyenda egipcia, todos los dioses se revestían de una envoltura zoomorfa. La humanidad aparece entonces dividida en determinadas especies zoológicas, unidas no por la igualdad, sino por la desigualdad, una desigualdad fijada por las leyes. Y una realidad universal basada en la desigualdad reclama derechos desiguales, pues mientras que el derecho humano es la existencia de la libertad, este derecho animal es la existencia del avasallamiento. El *feudalismo*, entendido en el más amplio sentido de la palabra, es el *reino del espíritu animal*, el mundo de la humanidad escindida por oposición al mundo de la humanidad que se escinde ella misma y cuyo desigualdad no es otra cosa que la refracción cromática de la igualdad. Eso explica por qué en los países del feudalismo ingenuo, donde los hombres apare-

cen clasificados y etiquetados en el sentido más estricto y los miembros nobles y libremente *entrelazados* del gran *santo*, humano, son aserrados, desgarrados y violentamente descoyuntados, encontramos implantado bajo su forma originaria la *adoración de la bestia*, la religión animal, ya que el hombre considera siempre como su esencia más alta lo que es su verdadera esencia. Pues la única igualdad que en la vida de los animales se manifiesta es la igualdad entre un animal y los de su misma especie, la igualdad de esta especie consigo misma, pero no la igualdad del género animal. El género animal de por sí se manifiesta únicamente en el comportamiento hostil entre unas y otras especies animales, que hacen valer las unas frente a las otras sus cualidades específicas y *diferenciales*. La naturaleza ha dispuesto en el *estómago de la bestia de presa* el lugar de reunión, la forja de la más íntima fusión, el órgano de unión de las diversas especies animales. Del mismo modo, bajo el feudalismo, una raza devora a la otra hasta llegar a la que, como un pólipo, brota de la tierra misma y no posee otra cosa que la muchedumbre de sus brazos para arrancar con ellos los frutos del suelo y ofrecérselos a las otras, mientras ella come polvo, pues si en el reino animal de la naturaleza las abejas matan a los zánganos, en el mundo espiritual son los zánganos los que matan a las abejas, y las matan precisamente por medio del trabajo. Y cuando los privilegiados apelan de la *ley* a su *derecho consuetudinario*, invocan con ello, en vez del contenido humano, la forma animal del derecho, privado ahora de realidad para convertirse en una simple máscara animal.

[*Rheinische Zeitung*, núm. 300,
27 de octubre de 1842]

Los derechos consuetudinarios de los de arriba se rebelan por su *contenido* contra la forma de la ley general. No pueden plasmarse en leyes, por la sencilla razón de que son la negación de la ley. Y, al rebelarse con su contenido contra la forma de la ley, contra la generalidad y la necesidad, se muestran precisamente como *derechos consuetudinarios* que no pueden hacerse valer por oposición a la ley, sino que, por el contrario, deben derogarse por ir en contra de ella e incluso, en ocasiones, castigarse, pues nadie deja de obrar en contra del derecho porque su modo de obrar se haya convertido en su costumbre, lo mismo que al hijo bandidesco de un bandolero no se le exculpa por el atavismo familiar. A quien atente intencionalmente contra el derecho debe castigársele por la intención y a quien lo haga consuetudinariamente se le debe castigar la costumbre como una costumbre delictiva. Un derecho consuetudinario racional, en una sociedad regida por leyes generales, no puede ser otra cosa que la *costumbre del derecho legal*, pues el derecho no deja de ser costumbre porque se constituya en ley, pero sí deja de ser *solamente costumbre*. Se convierte en la propia costumbre de lo jurídico y se impone y hace valer en contra de

lo antijurídico, aunque no sea su costumbre. El derecho ya no depende del azar de que la costumbre sea racional, sino que la costumbre se torna racional porque el derecho es legal, porque la costumbre se ha convertido en la vida consuetudinaria del Estado.

Por tanto, el derecho consuetudinario como *dominio aparte* del derecho legal sólo es racional allí donde el derecho existe *junto* a la ley y *fuera* de ella, allí donde la costumbre *se anticipa* al derecho legal. Hablar de derechos consuetudinarios de las clases privilegiadas, es, por ende, un contrasentido. Estos derechos encuentran en la ley, no solamente el reconocimiento de su derecho racional, sino, muchas veces, el reconocimiento de sus arrogancias irracionales. No tienen derecho a anticiparse a la ley, pues la ley se ha anticipado a todas las posibles consecuencias de su derecho. Por eso, se afirman solamente como los dominios en que se mueven los *menu plaisirs*,[c] para que el mismo contenido que la ley mantiene dentro de sus límites racionales deje en la costumbre un margen a los caprichos y arrogancias que van en contra de su límite racional.

Ahora bien, si estos derechos consuetudinarios de los de arriba representan costumbres que van en contra del concepto del derecho racional, los derechos consuetudinarios de los pobres van en contra de la costumbre del derecho positivo. Su contenido no se rebela contra la forma legal, sino, por el contrario, contra la carencia de forma de éste. La forma de la ley no se opone a ellos, sino que aún no los reviste. Y no hace falta pararse a reflexionar mucho para comprender qué trato tan *unilateral* han dado y tenían que dar los legisladores del iluminismo a los *derechos consuetudinarios de los pobres*, cuya fuente más copiosa podemos descubrir en los distintos derechos *germánicos*.[118]

Las legislaciones más liberales, en lo tocante al *derecho privado*, se limitan a formular, elevándolos al plano de lo general, los derechos con que se encuentran. Y donde no los encuentran, no los conceden. Han abolido las costumbres particulares, pero olvidando, al hacerlo, que mientras que el desafuero de los poseedores se manifestaba bajo la forma de arrogancias arbitrarias, el de los desposeídos cobraba la forma de concesiones fortuitas. Su modo de proceder era acertado al ir en contra de quienes alegaban costumbres contra el derecho, pero falso en lo referente a los que se amparaban en costumbres fuera del derecho. Lo mismo que convirtieron en pretensiones jurídicas las arrogancias arbitrarias cuando descubrían en ellas un contenido jurídico racional, habrían debido convertir en necesarias las concesiones fortuitas. Podemos ilustrar esto a la luz de un ejemplo, el de los conventos. Al suprimir los conventos y secularizar sus bienes, se ha procedido bien. Pero, al hacerlo, no se tuvo el cuidado de convertir en otras fuentes positivas de ingresos el amparo fortuito que los pobres encontraban en ellos. Al convertir la propiedad monástica en propiedad privada, indemnizando a veces a los conventos, no se indemnizó a los pobres que vivían a su amparo. Lejos de ello, se les marcó un nuevo límite y se les des-

c Pequeños placeres.

pojó de un derecho adquirido. Y lo mismo ocurrió en todos los casos de conversión de los privilegios en derechos. Al convertir el azar en necesidad, no se eliminó el aspecto positivo de estos abusos, que no por ello dejaban de ser abusivos, sino que sencillamente se hizo caso omiso de él.

La unilateralidad de estas legislaciones era inevitable, ya que todos los derechos de los pobres se basaban en el hecho de que una cierta propiedad presentaba un carácter vacilante: no era decididamente ni propiedad privada ni propiedad colectiva, sino una mezcla de derecho privado y derecho público, lo que podemos observar en todas las instituciones medievales. Para concebir estas formaciones duales, la legislación no disponía de otro órgano que el intelecto, el cual no solo es de suyo unilateral, sino que su esencial cometido consiste cabalmente en hacer unilateral el mundo, grande y admirable trabajo, pues solo la unilateralidad puede plasmar y desgajar lo particular de la masa inorgánica del todo. El carácter de las cosas es un producto del intelecto. Y, para ser algo, cada caso necesita aislarse y ser aislado. El intelecto, al plasmar cada contenido del mundo en una fija determinabilidad y petrificar, como si dijéramos, la fluidez, hace brotar la diversidad del mundo, el cual no sería multilateral, a no ser por las muchas unilateralidades.

El intelecto se encargó, pues, de superar las híbridas y enanas formaciones de la propiedad, al aplicarles las categorías existentes de la propiedad privada, cuyo esquema encontró ya dispuesto en el derecho romano. Y el intelecto legislativo se creyó tanto más autorizado a suprimir los deberes de esta vacilante propiedad para con la clase por cuanto que suprimía también sus propios privilegios estatales; solo que olvidaba que, incluso considerada la cosa desde el punto de vista del puro derecho privado, tenía ante sí, aquí, un doble derecho privado, el del poseedor y el del que nada poseía, aun prescindiendo de que ninguna legislación abolía los privilegios jurídicos-estatales de la propiedad, sino que se limitaba a despojarlos de su carácter aventurero, para darles un carácter civil. Y si toda forma medieval del derecho, incluyendo la propiedad, era por todos sus lados una esencia híbrida, enana y dual, y el intelecto imponía con razón el principio de la unidad frente a esta determinación contradictoria, perdía de vista que hay objetos de propiedad que, por su naturaleza, no pueden llegar nunca a adquirir el carácter de la propiedad privada determinada de antemano, sino que, por su carácter elemental y su existencia fortuita, se hallan sujetos al derecho de ocupación, y, por tanto, al derecho de ocupación de la clase que se halla precisamente al margen del derecho de ocupación de toda propiedad y que en la sociedad civil ocupa la misma posición que en la naturaleza ocupan aquellos objetos.

Es fácil darse cuenta de que las costumbres que lo son de la clase pobre en su conjunto, saben captar con seguro instinto la propiedad en lo que tiene de *indeciso*; no sólo de que esta clase siente el impulso, la necesidad natural, sino asimismo de que siente la necesidad

de satisfacer un impulso jurídico. Un ejemplo de ello lo tenemos precisamente en la recogida de ramas secas. Éstas no guardan ya ninguna relación orgánica con el árbol vivo, como no guarda relación alguna con la serpiente la piel de que se ha desprendido. La naturaleza misma se encarga de distinguir entre las ramas secas y retorcidas ya separadas de la vida orgánica y los árboles y los troncos plenos de savia, que entierran sus raíces en la tierra y se asimilan para darles forma propia y vida individual, orgánicamente, el aire, la luz, el agua y la tierra; es algo así como la contraposición entre la pobreza y la riqueza. Es la representación física de lo rico y lo pobre. La pobreza humana percibe esta afinidad y deriva de este sentimiento de afinidad su derecho de propiedad y si, premeditadamente, el propietario reivindica la riqueza físico-orgánica, los pobres, por su parte, reivindican la pobreza física, por obra de la necesidad y de sus contingencias. Y en este juego de las potencias elementales se percibe una *potencia* amiga más humana que la potencia de los hombres. En vez de la arbitrariedad fortuita de los privilegiados actúa aquí el azar de los elementos, que se encargan de desgajar de la propiedad privada lo que ésta no cede. Del mismo modo que a los ricos no les pertenecen las limosnas lanzadas a la calle, tampoco les pertenecen las *limosnas de la naturaleza*. Pero la pobreza encuentra ya su derecho en su propia *actividad*. Al *recoger* las ramas secas, la clase elemental de la sociedad humana cumple una función ordenadora con respecto a los productos de la potencia elemental de la naturaleza. Y lo mismo ocurre con los productos silvestres, que brotan como un mero accidente de la propiedad y que, por su misma carencia de valor, no brindan objeto a la actividad del propietario propiamente dicho: por eso acontece otro tanto con la recogida, la apropiación de las espigas caídas después de la recolección y otros derechos consuetudinarios análogos a éstos.

En estas costumbres de la clase pobre palpita, por tanto, un sentido jurídico instintivo, su raíz es positiva y legítima y la forma del *derecho consuetudinario* es aquí tanto más conforme a naturaleza cuanto que la *existencia de la misma clase pobre* viene siendo hasta ahora una *mera costumbre* de la sociedad civil, que aún no ha encontrado adecuado lugar dentro del círculo de la organización consciente del Estado.

El debate que tenemos delante ofrece inmediatamente un claro ejemplo del trato que se da a estos derechos consuetudinarios, un ejemplo de lo que ha inspirado el método y el espíritu de todo el procedimiento que se ha seguido.

Un diputado de las ciudades se pronuncia en contra del precepto en que se castiga también como robo la recogida de arándanos y bayas silvestres en los bosques. Habla principalmente en favor de los niños de familias pobres que recogen esta clase de frutos, ayudando, así, a sus padres con una pequeñez, lo que viene siendo tolerado pòr los propietarios desde *tiempo inmemorial* y crea un derecho consuetudinario a favor de los pequeños recolectores. Pero otro diputado alega, en refu-

tación de este hecho, que "en su comarca, los frutos silvestres de los bosques son ya un artículo comercial y se envían en barricas a Holanda".

Lo que quiere decir que hay ya *un sitio* en que las cosas han ido tan lejos como para convertir un derecho consuetudinario de los pobres en un *monopolio* de los ricos. Se aporta con ello una prueba concluyente de cómo es posible monopolizar un bien colectivo; de donde se desprende, por *sí* misma, la necesidad de la monopolización. La necesidad del objeto reclama el monopolio, desde el momento en que el interés de la propiedad privada ha descubierto esta posibilidad. La moderna inspiración de algunos mercaderes voraces para el dinero es irrefutable, desde el momento en que se las arreglan para comerciar con las migajas desprendidas del interés prototeutónico de la propiedad sobre la tierra.

Un legislador sabio prevendrá el delito para no tener que castigarlo pero no lo prevendrá entorpeciendo la esfera del derecho, sino despojando a todo impulso jurídico de su esencia negativa, al reconocerle una esfera positiva para su acción. No se limitará a arrebatar a los copartícipes de una clase la *imposibilidad* de pertenecer a una esfera dotada de derechos más altos, sino que elevará a su propia clase a la *posibilidad real* de tener derechos, y si el Estado no es lo suficientemente humano, rico y generoso para ello, tiene, por lo menos, el deber incondicional de no convertir en un *deltio* lo que sólo las circunstancias engendran como una simple *contravención*. Deberá proceder con la mayor mesura a corregir como un caso de *desorden* social lo que solo con la mayor *injusticia* tiene derecho a castigar como un delito antisocial. De otro modo, se limitará a combatir el impulso social donde cree castigar la forma antisocial de este impulso. En una palabra, cuando se reprimen los derechos consuetudinarios del pueblo, el ejercicio de éstos sólo puede considerarse como una mera *contravención policiaca*, pero en modo alguno castigarlo como un delito. La pena policiaca es el camino indicado contra hechos que las circunstancias convierten en una manifestación de desorden al exterior, pero que no implican una violación del orden jurídico externo. Y el castigo no debe inspirar mayor repugnancia que la transgresión misma, el aborrecimiento hacia el delito no debe trocarse en el aborrecimiento hacia la ley; los fundamentos del Estado se socavan cuando la desgracia se vuelve delito o el delito desgracia. Pero, lejos de adoptar este punto de vista, la Dieta no se atiene siquiera a las primeras reglas de la legislación.

El alma mezquina, acartonada, desalmada y egoísta del interés sólo ve un punto, aquel en que se atenta contra él, a la manera del individuo zafio que ve en el transeúnte la más infame y vil de las criaturas bajo el sol por el solo hecho de que le ha pisado un callo. Los callos son para él los ojos con los que ve y juzga el mundo; el punto en que el transeúnte le ha pisado el único punto en que la esencia de este hombre toca al mundo. Pero no cabe duda de que alguien puede pisarme, sin dejar, por ello, de ser una persona honrada y hasta excelente. Y así, como no podemos ver a los hombres a través de los callos, no debemos verlos tampoco a través de los ojos de nuestro

interés particular. El interés particular convierte la esfera en que otro nos pisa en la esfera de vida de éste. Hace de la ley el *raticida* llamado a matar a estos roedores, pues, como no es naturalista, no ve en las ratas más que a bichos asquerosos; pero el Estado debe ver en los transgresores forestales algo más que eso, algo más que gentes que *atentan contra los árboles.* ¿Acaso cada uno de sus ciudadanos no se halla unido con él por miles de nervios vitales, y acaso puede considerarse autorizado a cortar todos estos nervios por el solo hecho de que aquel ciudadano haya cortado *un* nervio por sí y ante sí? El Estado, por consiguiente, debe ver en el infractor que recoge leña, además de eso, un ser humano, un miembro vivo de la comunidad por cuyas venas corre la sangre de ésta, un soldado llamado a defender la patria, un testigo cuya voz debe ser escuchada ante los tribunales, un miembro de la comunidad capacitado para desempeñar puestos públicos, un padre de familia cuya existencia debe ser sagrada y, sobre todo, un ciudadano del Estado, el cual no puede descartar ligeramente a uno de sus miembros de todas estas funciones, pues el Estado, al hacer de un ciudadano un delincuente, se amputa a sí mismo. Y, lo que importa más que nada, el legislador *ético* considerará como el acto más grave, más doloroso y más peligroso el incluir una conducta que hasta ahora se había mostrado irreprochable en la categoría de los hechos delictivos.

Pero el intérprete obra prácticamente, y nada más práctico en el mundo que el abatir a un enemigo. "¿Quién que odie a alguien no lo estrangularía de buena gana?", nos enseña ya Shylock.[114] El verdadero legislador a nada debe temer tanto como al desafuero, pero el interés convertido en ley solo conoce el miedo a las consecuencias del derecho, el miedo a los malvados contra los cuales hay leyes. La crueldad es la característica de las leyes dictadas por la cobardía, la cual solo sabe ser enérgica mostrándose cruel. Y el interés particular es siempre cobarde, pues su alma y su corazón son un objeto externo expuesto siempre al peligro de verse dañado y desgarrado. ¿Y quién no temblará ante el temor de perder el corazón y el alma? ¿Cómo puede el legislador egoísta ser humano, cuando su esencia más alta es lo inhumano, es decir, una esencia material y exterior? *Quand il a peur, il est terrible,*[d] dice el *National*[115] *de Guizot.* Esta frase podría servir de lema a *todas las legislaciones del egoísmo* y, por tanto, de la *cobardía.*

Cuando los samoyedos matan a un animal, le aseguran con la mayor seriedad del mundo, antes de arrancarle la piel, que son los rusos los culpables de su muerte, que es un cuchillo ruso el que desgarra sus carnes y que la venganza debe recaer, por tanto, solamente sobre los rusos. También la ley puede convertirse en un *cuchillo ruso,* aunque quien la maneja no pretenda ser un samoyedo. Escuchemos.

A propósito del § 4, la Comisión propone:

[d] Cuando tiene miedo, es terrible.

"Cuando los hechos ocurran a más de dos millas de distancia, será el *funcionario encargado de la vigilancia* el llamado a determinar el *valor*, a base de los precios locales vigentes."

Contra esto eleva su protesta un diputado de las ciudades:

"Resutaría muy objetable el disponer que el valor de la leña sustraída sea fijado por el guardabosques que haga la denuncia. Hay que dar supuesta, ciertamente, la buena fe de este funcionario. Pero sólo en lo tocante al hecho, no en lo que se refiere al valor. Éste debe establecerlo una de las autoridades locales, con arreglo a las tasas fijadas por la Dieta. Se propone, cierto es, que no se apruebe el § 14, según el cual la pena en dinero 'la percibirá el propietario del bosque', etc. Si este § 14 se mantuviera, el precepto que se propone resultaría doblemente peligroso, ya que el guardabosques puesto al servicio del propietario del bosque y pagado por él trataría de fijar en la cantidad más alta posible, porque así lo exige la naturaleza de la relación, el valor de la leña sustraída."

La Dieta aprueba la propuesta de la Comisión.

Encontramos consagrada aquí la jurisdicción patrimonial.[116] El vigilante patrimonial es, al mismo tiempo, el encargado de emitir un fallo parcial. La tasación del valor forma parte del fallo. Éste se halla, en parte, prejuzgado, por tanto, en el atestado abierto por la *denuncia*. El funcionario denunciante se sienta, así, entre los jueces, es el experto a cuyo juicio tiene que atenerse el tribunal, ejerce una función de la que excluye a los demás jueces. Resulta necio manifestarse en contra del procedimiento inquisitorial, cuando hay incluso gendarmes patrimoniales y *denunciantes que son, al mismo tiempo, jueces*.

Hasta qué punto, aun prescindiendo de esta violación fundamental de nuestras instituciones, carece el empleado denunciante de la capacidad objetiva necesaria para ser, al mismo tiempo, el tasador de la leña sustraída se desprende por sí mismo con solo pararse a considerar sus cualidades.

Como funcionario vigilante, este personaje es, al mismo tiempo, el genio tutelar de la leña personificado. La protección, sobre todo si es personal, la guardia personal, requiere *una efectiva y enérgica* relación amorosa del guardabosques con su protegido, relación en la que él va creciendo en unión de la leña. Ésta tiene que serlo todo para él, tiene que encerrar para él un valor absoluto. El tasador, en cambio, adopta un escepticismo desconfiado ante la leña sustraída, la valora *con ojo receloso y prosaico por* una medida profana y os dice hasta el último céntimo cuánto vale. El protector y el tasador son cosas tan distintas como el minerólogo y el tratante en minerales. El vigilante no puede tasar el valor de la leña sustraída, porque en el atestado en que fija el valor de lo robado tasa *su propio valor*, que es el valor de su propia actividad, y podéis estar seguros de que jamás protegería el *valor* de su objeto con menor celo que si se tratara de su propia *sustancia*.

Las funciones encomendadas a quien tiene por misión de su cargo ser brutal, no sólo contradicen al objeto de la protección, sino que se contradicen también en lo referente a las *personas*.

Como empleado protector de la madera, el guardabosques debe velar por los intereses del propietario del bosque, pero como tasador tiene que proteger igualmente los del contraventor forestal contra las exageradas exigencias del propietario. Mientras que opera tal vez con el puño en interés del bosque, debe operar en seguida con la cabeza en interés de quien lo ataca. Siendo como es el interés personificado del propietario del bosque debe ser al mismo tiempo una garantía en contra de sus intereses.

Pero, además, el empleado forestal es el denunciante. El atestado se abre con una denuncia. El valor del objeto se convierte, por tanto, en objeto de la denuncia; con ello, el guardabosques pierde su dignidad judicial y la función de juez se ve degradada hasta lo más ínfimo, confundiéndose por un momento con la función de denunciante.

Por último, el empleado forestal denunciante, no calificado para ser tasador ni como empleado ni como experto, se halla a sueldo del propietario del bosque y a su servicio. Con el mismo derecho se podría tomar al mismo propietario juramento sobre la tasación, ya que, en realidad, se limita a revestir la figura de otro en su empleado.

Pero, en vez de considerar, por lo menos, dudosa esta posición del empleado denunciante, lo que la Dieta encuentra dudoso, por el contrario, es la única cualidad que podría guardar la última apariencia del Estado dentro del señorío del bosque, a saber: el *carácter vitalicio* del empleado del guardabosques denunciante. Contra esta cualidad se levanta la más enérgica oposición, y apenas parece apaciguarse la tormenta con esta declaración del ponente:

"Ya otras Dietas anteriores han abogado en pro de la renuncia al empleo vitalicio, pero el gobierno del Estado se ha limitado a manifestarse en contra de esto, considerando el empleo de por vida como una protección para el subordinado".

Por tanto, la Dieta ya había regateado antes con el gobierno en torno a la renuncia de una medida de protección en favor de sus súbditos, pero sin pasar de ahí, del regateo. Examinemos las razones tan magnánimas como irrefutables que se aducen en *contra* del empleo vitalicio.

Un diputado de los municipios rurales

"opina que la condición del empleo vitalicio como garantía de la veracidad es muy perjudicial para los pequeños propietarios de bosques, y otro insiste en que la protección sea igualmente eficaz para los pequeños que para los grandes".

Por su parte, un diputado de la nobleza observa

"que los empleos de por vida al servicio de particulares no son aconsejables y

que en *Francia* no se exigen nunca para prestar crédito a los atestados de los empleados encargados de la vigilancia, pero que es necesario hacer algo para poner coto a la extensión de las tropelías".

Y un diputado de las ciudades:

"Debe prestarse crédito a todas las *denuncias que procedan de guardias forestales* debidamente nombrados y sujetos a juramento. Los nombramientos de por vida no están al alcance de muchos municipios ni, sobre todo, de los particulares. Disponer que solo se *reconozca* buena fe a los guardias forestales con nombramiento vitalicio equivaldría a dejar sin protección alguna a dichos propietarios. En gran parte de la provincia, los municipios y los particulares encomiendan a los *encargados de guardar los campos* que guarden también los bosques, ya que sus propiedades forestales no son lo suficientemente grandes para nombrar guardabosques especiales. Y resultaría curioso que a estos guardadores *de los campos a quienes se toma también* juramento para velar por los bosques no se les reconociera plenamente buena fe cuando descubren una sustracción de leña y, en cambio, sí en los casos en que denuncian que han descubierto una contravención forestal."

[*Rheinische Zeitung*, núm. 303,
30 de octubre de 1842]

Han hablado, pues, la *ciudad*, el *campo* y la *nobleza*. En vez de allanar las diferencias entre los derechos del contraventor forestal y las pretensiones del propietario del bosque, lo que hacen es apreciar que no son lo suficientemente grandes. No se busca proteger al propietario del bosque y al contraventor forestal, sino que se trata de sujetar *a una medida la protección* de los grandes propietarios de bosques y de los pequeños. Para los segundos debe ser ley la igualdad más minuciosa; en cambio, para los primeros es axioma la desigualdad. ¿Por qué reclama el pequeño propietario de un bosque la misma protección que el grande? Porque ambos son propietarios de bosques. ¿Acaso no son ambas partes, el dueño del bosque y el contraventor forestal, ciudadanos del Estado? Y si tienen derecho a que el Estado los proteja por igual el gran propietario del bosque y el pequeño, ¿no tienen el mismo derecho a invocar una protección igual el grande y el pequeño ciudadanos del Estado?

Cuando el diputado del estamento de la nobleza invoca el ejemplo de Francia —pues los intereses no reconocen antipatías políticas—, se olvida de añadir que en Francia el guardia forestal denuncia el hecho, pero no el valor. Y el honorable vocero de las ciudades olvida también consignar que el guardia forestal, aquí *no es competente cuando* no se trata solamente de comprobar la sustracción de leña, sino, al mismo tiempo, de tasar el valor de ésta.

¿Dónde está el meollo de todo el razonamiento que acabamos de escuchar? Se dice que el pequeño propietario de un bosque no tiene *medios* para nombrar un guardia forestal vitalicio. ¿Qué se sigue de

este razonamiento? Que ese pequeño propietario no es competente para ello. ¿Y qué concluye el pequeño propietario? Que sí es competente para nombrar a un empleado tasador, reservándose el derecho a despedirlo. Por donde su falta de medios es interpretada por él como título que le autoriza a gozar de un privilegio.

El pequeño propietario de un bosque tampoco dispone de medios para pagar a un *tribunal judicial*. En vista de lo cual, parece que el Estado y el acusado debiera renunciar a tener jueces independientes y dejar que el juicio y la sentencia corran a cargo de cualquier criado del pequeño propietario, y si no los tiene, de su criado. ¿Acaso el acusado no tiene derecho a acogerse al poder ejecutivo y al judicial, como órganos del Estado? En otro caso, ¿por qué no instituir un tribunal a la medida de los medios del propietario del bosque?

¿Pueden alterarse las relaciones entre el Estado y el acusado por la pobreza económica de un particular, en este caso del propietario del bosque? El Estado tiene un derecho contra el acusado, porque se enfrenta a este individuo como tal Estado. De donde se desprende inmediatamente, para él, el deber de comportarse hacia el delincuente como tal Estado y a la manera del Estado. El Estado, además de disponer de los medios necesarios para proceder del modo adecuado a su razón, a su carácter general y a su dignidad, al igual que al derecho, a la vida y a los bienes del ciudadano incriminado, tiene el deber incondicional de disponer de estos medios y emplearlos. A nadie se le ocurriría que lo hiciera, en cambio, el dueño del bosque, cuyo bosque no es el Estado y cuya alma no es el alma del Estado. Pero, ¿a qué conclusión se llega? A la de que, por no contar la propiedad privada con los medios necesarios para elevarse a la posición del Estado, éste tiene el deber de descender a los medios irracionales y antijurídicos de la propiedad privada.

Esta arrogancia de la propiedad privada, cuya alma mezquina es incapaz de albergar un solo pensamiento de Estado ni dejarse conmover por él, es para el Estado una lección severa y fundamental. Si el Estado, aunque sólo sea en un punto, se rebaja a proceder, no a su modo, sino al de la propiedad privada, ello quiere decir que deberá acomodarse a la forma de la propiedad privada en cuanto a la forma de sus medios. Y el interés privado es lo bastante astuto para llevar estas consecuencias todavía más allá, hasta erigirse, bajo su forma más limitada y más mezquina, en regla de la acción estatal, de donde, aun prescindiendo de la más profunda humillación del Estado, se sigue a la inversa que pueden emplearse contra el acusado los medios más irracionales y antijurídicos, ya que el mayor de los miramientos hacia los intereses de la propiedad privada se trueca necesariamente en una falta total de miramientos hacia los intereses del acusado. Y si aquí se establece la clara conclusión de que los intereses privados rebajan al Estado a emplear los medios del interés privado, ¿cómo no llegar también a la otra conclusión, la de que la *representación de los intereses privados*, de los estamentos, se propone rebajar y debe necesariamen-

te rebajar el Estado al plano de los pensamientos del interés privado? Cualquier Estado moderno, por poco que responda a su concepto, se verá, al menor intento práctico, obligado a gritar a semejante poder legislativo: ¡tus caminos no son los míos, ni son tampoco los míos tus pensamientos!

Para demostrar palmariamente cuán insostenible es valerse de un empleado denunciante alquilado, nada mejor que trascribir el razonamiento que se le escapa a un diputado en *contra* de los nombramientos vitalicios, aunque no podemos decir realmente que se le escapa, pues fue leído:

"Los guardias forestales nombrados de por vida por los municipios no se hallan ni pueden hallarse bajo una fiscalización estricta, como los funcionarios de la Corona. El nombramiento vitalicio se encarga de *matar* todo *acicate* que lo espolee al cumplimieinto leal del deber. Si el guardia forestal procura cumplir sus deberes solamente a medias y evita que se le pueda acusar de cualquier transgresión real, *puede estar seguro de encontrar quien abogue por él,* haciendo fracasar toda demanda de despido al amparo del § 56. En estas circunstancias, los interesados ni siquiera se atreverán a formular la demanda."

Recordemos cómo se decretaba la plena buena fe del empleado forestal denunciante cuando se trataba de fiarse de su tasación. Recordemos asimismo que el § 4 otorgaba un *voto de confianza* a este empleado.

Ahora, nos enteramos de que el empleado forestal denunciante debe estar sometido a una estricta fiscalización. Por vez primera lo vemos aparecer, no como un ser humano, sino como un caballo, ya que los únicos estimulantes de su conciencia son la espuela y el trigo y puesto que los músculos del deber, en él, pueden, no ya aflojarse, sino incluso matarse mediante un nombramiento vitalicio. Como vemos, el interés egoísta posee dos pesos y dos medidas para pesar y medir a los hombres, dos maneras de ver el mundo, dos pares de anteojos, uno de ellos rosados, los otros oscuros. Cuando se trata de convertir a otros hombres en instrumentos suyos y de paliar los medios equívocos, el egoísmo se pone las gafas color de rosa para ver nimbados de gloria sus instrumentos y sus medios y el egoísmo finge dejarse llevar y llevar a los demás por los dulces sueños de un alma delicada y sumisa. Cada una de las arrugas de su semblante aparece transfigurada por la sonrisa de la bondad. Aprieta la mano del adversario hasta magullarla, pero como una prueba de confianza y de amor. Mas, de pronto, se deja oír entre bastidores, donde se han esfumado las ilusiones de la escena y donde se trata de cerciorarse recelosamente de la eficacia de los instrumentos y de los medios. El rigorista conocedor de la naturaleza humana, cauteloso y desconfiado, se pone las prudentes gafas oscuras, los anteojos de la práctica. Y, como un diestro tratante en caballos, somete a los hombres a una larga inspección ocular a la que no se escapa detalle, y los ve tan pequeños, tan sucios y tan deleznables como lo es el propio egoísmo.

No es que nos propongamos debatirnos con la manera como ve el mundo el egoísmo; pero sí nos proponemos ser consecuentes. No queremos que acapare para él solo la sabiduría mundana y deje a los demás la fantasía. Tratemos, por un momento, de hacer que el espíritu sofisticado del interés privado se atenga a sus propias consecuencias.

Si el guardia denunciante es el hombre que vosotros pintáis, el hombre a quien un nombramiento vitalicio, lejos de darle seguridad y dignidad en el cumplimiento de su deber, mata en él todo estímulo, ¿qué podemos esperar para el acusado de la imparcialidad de este hombre, una vez que se convierta en vasallo incondicional de vuestra voluntad? Si sólo las espuelas lo empujan a cumplir con su deber y los que calzáis las espuelas sois vosotros, ¿qué podemos augurarle al acusado, que no calza espuelas? Si ni siquiera vosotros podéis fiscalizar debidamente a este hombre, ¿cómo va a fiscalizarle el Estado o la parte acusada? ¿Acaso de un cargo temporal no puede decirse también lo que afirmáis del vitalicio, que "si el guardia forestal procura cumplir sus deberes solamente a medias, puede estar seguro de encontrar quien abogue por él, haciendo fracasar toda demanda de despido al amparo del § 56"? ¿Y no seréis, en realidad, todos vosotros, los que aboguéis en favor suyo, con tal de que cumpla solamente la mitad de su deber, consistente en velar por vuestros intereses?

Para descubrir dónde está el quid de la cosa, basta ver cómo la confianza simplista y rebosante en el guardia forestal se convierte en un recelo refunfuñante y cicatero. Esa inagotable confianza que tanto el Estado como los contraventores que sustraen leña, sino la que depositáis *en vosotros mismos*.

Las garantías del acusado en contra vuestra no están precisamente en el hecho de que el guardia forestal haya sido nombrado para ese puesto, ni en que haya prestado juramento o tenga una conciencia; no son vuestro propio sentimiento jurídico, vuestro sentido humano, vuestro desinterés y vuestra moderación los que garantizan al acusado contra el guardia forestal. Su suprema y única garantía está en vuestra propia fiscalización. Esa nebulosa idea que tenéis de vuestras virtudes personales, esa poética complacencia con vosotros mismos, os lleva a ofrecer al acusado vuestra propia individualidad como medio de protección contra vuestras mismas leyes. Pero he de confesar que yo no comparto, a la verdad, esa romántica idea que de sí mismos tienen los propietarios de bosques. No creo, en absoluto, que las personas sean la garantía contra la ley, sino más bien que la ley debe ser la garantía contra las personas. Y si la fantasía más desbocada puede llegar a imaginarse que gentes que en un asunto tan excelso como es el legislar no son capaces de sobreponerse ni por un momento al punto de vista mezquino, cicatero y bajo de su egoísmo para elevarse a la altura teórica de una visión general y objetiva y que ya ante el solo pensamiento de que pueda llevar a tentarse contra sus intereses se ponen a temblar y echan mano del palo para defenderlos, difícilmente pueden convertirse en filósofos, cuando el peligro se trueca en realidad. Y nadie, ni

siquiera el mejor de los legisladores, puede colocar su persona más alta que la ley. Nadie tiene derecho a otorgarse a sí mismo votos de confianza que afectan a terceros.

Si podéis atreveros siquiera a pedir que se confíe en vosotros, lo dirán los siguientes hechos.

Un diputado de las ciudades manifiesta que "debe oponerse al § 87, por entender que sus preceptos conducirían a extensas e infrutuosas indagaciones atentatorias contra la libertad personal y la libertad de tráfico. No es posible considerar de antemano a todo individuo como un delincuente ni se puede presumir que nadie ha delinquido antes de tener pruebas de ello."

Y otro diputado del mismo sector pide que se suprima el artículo en cuestión, sosteniendo que las palabras vejatorias que en él figuran, donde dice que "todo el mundo debe probar de dónde ha sacado su leña", haciendo recaer sobre todos la sospecha de que la ha robado y ocultado, constituyen un ataque brutal y humillante contra las libertades civiles. El artículo es aprobado.

La verdad es que cargáis demasiado la mano sobre la inconsecuencia humana al proclamar en detrimento de ella, como una *máxima*, el recelo y en favor vuestro la confianza, viendo esa confianza y ese recelo con los ojos de vuestro interés privado y sintiéndola con el corazón de ese mismo interés.

Y aún se aduce en contra del nombramiento vitalicio de los guardias forestales otro fundamento, del que, aun partiendo de él, no sería posible decir si resulta *ridículo o despreciable*:

"Además, no es lícito restringir de ese modo la *libre voluntad de los particulares*, *razón por la cual solo* deben reconocerse válidos los nombramientos revocables."

No cabe duda de que es una noticia tan grata como inesperada esa de que el hombre es un ser dotado de libre voluntad, que repugna toda clase de limitaciones. Las sentencias oraculares que hasta ahora habíamos escuchado se parecían al Oráculo ancestral de Dódona.[117] Las emitían los árboles. La libre voluntad no figuraba para nada en ellos. ¿Cómo interpretar esta súbita aparición rebelde de la ideología, cuando, en lo tocante a las ideas, sólo tenemos ante nosotros a émulos y sucesores de Napoleón?

La voluntad de los propietarios de bosques reclama para sí la libertad de proceder con los infractores en materia de leña como mejor les parezca y por los procedimientos más baratos. Esta voluntad exige que el Estado ponga en sus manos a los malvados, para ser tratados por ellos a discreción. Exige plenos poderes. No va en contra de la libre voluntad, sino en contra del *modo* de restringirla, poniendo coto, no a los contraventores que sustraen la leña, sino a los propietarios de ésta. ¿No se arrogará esta libre voluntad demasiadas libertades? ¿No será una voluntad demasiado libre? ¿No resultará inaudito que en pleno

siglo XIX se ose restringir "de ese modo" la libre voluntad de los particulares encargados de hacer las leyes? Es inaudito.

También el tozudo reformador, la libre voluntad, debe ajustarse a las buenas razones, sin dejarse atrasar por la sofística del interés. Esta libre voluntad tiene que saber lo que quiere, tiene que ser una voluntad cautelosa y razonablemente libre, una voluntad libre que sepa organizarse, compaginar su órbita con la de la arbitrariedad de aquellos intereses privilegiados. La única vez que se invoca la voluntad privada es para presentarla bajo la forma de los intereses particulares de un bloque de madera contra los que se estrella el espíritu de la voluntad racional. ¿Qué puede hacer este espíritu allí donde la voluntad se ve atada como un forzado de galeras a los bancos de los más mezquinos y estrechos intereses?

El punto culminante de todo este razonamiento se resume en la siguiente observación, que vuelve del revés toda la relación que se discute:

> "Aunque los funcionarios forestales y de caza de la Corona sean nombrados con carácter vitalicio, estos nombramientos ofrecen los mayores reparos cuando se trata de los municipios y los particulares."

¡Como si el único reparo no estuviera en que, aquí, son servidores de partiuclares, y no funcionarios del Estado los que actúan! ¡Como si los nombramientos vitalicios no fuesen dirigidos precisamente contra los *dudosos* particulares! *Rien n'est plus terrible que la logique dans l'absurdité!;*[e] es decir, ¡nada más espantoso que la lógica del egoísmo.

Esta lógica, que convierte al servidor del propietario de un bosque en una autoridad del Estado, *convierte a la autoridad del Estado en servidora de los propietarios de bosques.* Se da de lado a la organización del Estado y a la competencia de las autoridades administrativas para convertirlo y rebajarlo todo en instrumento de los propietarios de bosques, haciendo del interés de éstos el alma que mueve todo el mecanismo. Todos los órganos del Estado se convierten en oídos, ojos, brazos y piernas por medio de los cuales puede oír, ver, tasar, defenderse, apresar y correr el interés del propietario del bosque.

La Comisión propone que al § 62 se añada un precepto exigiendo una certificación extendida por el recaudador de impuestos, el alcalde y dos concejales del lugar en que se halle domiciliado el culpable, para acreditar que no ha sido posible entregarle la cédula de comparecencia. Un diputado de los municipios rurales opina que el empleo del *recaudador de contribuciones* para estos fines va en contra de las leyes vigentes. Huelga decir que sus objeciones son rechazadas.

A propósito del § 20, la Comisión había propuesto lo siguiente:

> "En la provincia renana, debe autorizarse a los propietarios de bosques competentes a entregar los reos a las autoridades locales de modo que estas puedan obligarlos a redimir la pena mediante el trabajo, ejecutando en la construcción

[e] Nada más terrible que la lógica del absurdo.

de caminos las labores manuales que los propietarios de bosques están sujetos a aportar al municipio o descontándoles de ellas."

A *esto se objetó*

"que los alcaldes no pueden ser *utilizados como* ejecutores al servicio de los miembros individuales del municipio y que los trabajos de los reos no deben emplearse como compensación de los servicios que han de ser ejecutados por medio de jornaleros o servidores retribuidos".

A lo que el ponente hace notar:

"Aunque sea una carga *para los señores alcaldes* el obligar a trabajar a los rebeldes y levantiscos reos de delitos forestales, está dentro de los deberes de estos funcionarios el reducir a la obediencia a *estos miembros reacios* de su administración. ¿Y acaso no debe considerarse como una *acción hermosa* el traer a los reos del camino extraviado al buen camino? ¿Y quién *dispondría en* todo el país de mayores recursos para conseguir esto que los señores *alcaldes*?"

Y Reineke dio muestras de tristeza y pesadumbre,
Moviendo a compasión a muchas gentes bondadosas;
Pero la más abatida de todas era Lampe, la Liebre.[118]

La Dieta *aceptó* la propuesta.

[*Rheinische Zeitung*, núm. 305,
1 de noviembre de 1842]

Se obliga al buen señor alcalde a echarse encima una carga y a realizar una hermosa acción para que los señores propietarios de bosques puedan cumplir con sus obligaciones hacia el municipio *sin gastar un* céntimo. Con la misma razón podrían los propietarios de bosques reclamar los servicios del alcalde como jefe de cocina o como jefe de camareros. ¿Acaso no sería una hermosa acción la que realizaría el alcalde, al cuidar de la cocina y de la mesa de sus administrados? Pero el reo condenado no está ya bajo la administración del alcalde, sino bajo la competencia del alcalde de la cárcel. El alcalde perdería, no ya los medios, sino incluso la dignidad de su cargo, si se le convirtiera de jefe de municipio en ejecutor al servicio de los intereses de algunos de sus miembros, dejando de ser el alcalde para convertirse en un carcelero. Y los demás miembros libres del municipio resultarían lesionados, al degradarse su trabajo honrado al servicio de la colectividad en una serie de trabajos forzados al servicio de unos cuantos particulares.

Pero, no perdamos el tiempo con estas sutilezas. El señor ponente va a tener la bondad de decirnos cómo personas tan inteligentes pueden enjuiciar las frases humanas. Veamos cómo hace que los *propietarios de bosques* arenguen a los *propietarios de tierras:*

"Cuando al propietario de la tierra le roban las espigas de trigo, el ladrón podría decir: 'no tengo pan, por eso he cogido algunas espigas de su gran propiedad', lo mismo que el ladrón de leña dice: 'no tengo leña para calentarme, por eso he robado la suya'. El propietario de tierras se halla protegido por el art. 444 del Código penal, que decreta penas de dos a cinco años de cárcel contra los ladrones de espigas, pero los propietarios de bosques no gozan de una protección tan enérgica".

Esta última exclamación del propietario de bosques, en la que rezuma la envidia, envuelve toda una profesión de fe. ¿Por qué tú, propietario de tierras, te muestras tan magnánimo cuando se trata de *mis* intereses? Porque los *tuyos* están ya amparados. Por tanto, nada de ilusiones. La magnanimidad o no cuesta nada o aporta algo. De donde, si los propietarios de tierras no fascinan a los propietarios de bosques, éstos no tienen tampoco por qué fascinar a los alcaldes.

Este *intermezzo* serviría para demostrar cuán poco sentido tienen en nuestro debate las "hermosas acciones", si ya todo el debate no se encargara de demostrar que los fundamentos morales y humanos solo encuentran acogida en él como frases. Pero el interés es avaro incluso de frases. Sólo recurre a ellas cuando lo necesita y le resultan rentables. Entonces, se vuelve elocuente, siente que la sangre se le agolpa en la cabeza, habla incluso de acciones hermosas que a él le aportan algo sin costarle nada, emplea palabras melosas y no escatima las zalemas, todo ello para convertir las sustracciones de leña en moneda circulante del propietairo de bosques, para hacer de estas sustracciones un asunto rentable, para convertir en un capital de más fácil inversión el que el conrtaventor le suministra. No se trata de abusar del alcalde en beneficio del contraventor, sino en beneficio del propietario del bosque. Y no deja de ser curioso e interesante que, en los pocos intervalos durante los cuales se habla, siquiera sea como algo problemático, de favorecer al contraventor, resulte que se aseguran apodícticamente los intereses del señor propietario de bosques.

Veamos un ejemplo más de estos puntos humanos incidentales:

El ponente: "La ley francesa no reconoce la conmutación de la pena de prisión por el trabajo en los bosques, pero consideramos que esta modificación es sabia y beneficiosa, ya que la estancia en la cárcel no siempre corrige al preso, sino que con frecuencia lo empeora."

Antes, al hacer criminales de los inocentes, cuando un diputado, refiriéndose a los sustractores de leña, observaba que se los mezclaba en las cárceles con delincuentes habituales, las cárceles eran *buenas*. De pronto los centros de corrección se metamorfosean en centros de corrupción, por la sencilla razón de que ahora es rentable para los intereses del propietario del bosque empeorar las prisiones. Por corrección del delincuente se entiende, en realidad, el *incremento de la ganancia* que los delincuentes tienen la alta misión de suministrar a aquellos propietarios.

El interés no tiene memoria, porque sólo piensa en sí mismo. Lo *único* que le importa es lo suyo, esto no lo olvida. Pero las contradicciones en que pueda incurrir le tienen sin cuidado, pues nunca incurre en contradicción consigo mismo. Es un constante improvisador, porque, a falta de sistema, posee *recursos* o *expedientes.*

Mientras que los fundamentos jurídicos y humanos no hacen otra cosa que

> Ce qu'au bal nous autres *sots humains,*
> Nous appelons faire tapisserie,[f]

los medios de información son los agentes más activos en el mecanismo razonador del interés. Entre estos recursos o expedientes citaremos dos, que reaparecen a cada paso en este debate y forman las categorías fundamentales: los *"buenos motivos"* y las *"consecuencias perjudiciales"*. Vemos cómo ya el ponente de la comisión de la Dieta, ya uno u otro diputado, tratan de cubrir los preceptos más o menos dudosos contra las flechas de la contradicción con la coraza de los motivos sabios y buenos. Y vemos también cómo se invocan las consecuencias perjudiciales u objetables en contra de las que puedan derivarse de los puntos de vista jurídicos. Detengámonos un momento a analizar estos vagos recursos o expedientes, estos recursos por excelencia, que permiten salir al paso de todo.

El interés se las arregla siempre para desacreditar el derecho llamando la atención hacia las consecuencias a que conduciría *en el mundo* exterior; se las arregla para justificar el desafuero con la invocación de los buenos motivos, remitiéndose así a la interioridad del mundo de los pensamientos. El derecho acarrea malas consecuencias en el mundo exterior, entre los hombres malvados, mientras que el desafuero se inspira en buenos motivos, en el corazón del hombre honesto que lo decreta; pero ambos, los buenos motivos y las consecuencias malas, tienen el no ver las cosas en relación consigo mismas, el no considerar el derecho en su propia sustantividad, apartándose de él para proyectarlo sobre la realidad exterior o sobre la propia cabeza y, por tanto, maniobrando *a espaldas del derecho.*

¿Qué son consecuencias perjudiciales? Todo lo que venimos exponiendo demuestra que no se trata de las consecuencias perjudiciales para el Estado, para la ley o para el acusado. Demostraremos ahora, en unos cuantos rasgos, que no se trata tampoco de consecuencias perjudiciales que pueden perjudicar a la *seguridad civil.*

Ya hemos oído sostener a algunos diputados de la Dieta que el obligar "a todo el mundo a probar de dónde ha sacado su leña" atenta brutalmente contra la vida civil y expone a todo ciudadano a mortificaciones vejatorias. Y otro precepto de la ley declara ladrón a todo aquel que tenga *en su poder* leña robada, a pesar de que un diputado manifiesta que

[f] Lo que nosotros, gentes simples, llamamos en el baile hacer puntilla.

"esto podría ser peligroso para muchos que obren legalmente. Puede darse el caso de que se arroje al corral de otro la leña robada y ello haga que se castigue a un inocente".

El § 66 condena a todo el que compre una escoba que no proceda del monopolio a una pena de prisión de cuatro semanas a dos años, a lo que un diputado de las ciudades observa:

"Este artículo condena a penas de cárcel, en bloque, a todos los vecinos de Elberfeld, Lennep y Solingen".

Por último se encomienda la vigilancia y el manejo de los asuntos relacionados con la policía forestal y de caza, como derecho y como deber, a la jurisdicción *militar*, aunque el artículo 9 de la Ordenanza penal no reconoce otros funcionarios que los que se hallan directamente bajo las órdenes de los procuradores municipales, pudiendo por tanto ser directamente perseguidos por ellos, lo que no es el caso de los militares. Y con ello se amenaza, no sólo a la independencia de los tribunales, sino también a la libertad y la seguridad de los cuidadanos.

Es decir, que, muy lejos de poder hablarse de consecuencias perjudiciales para la seguridad civil, es la seguridad civil misma la que se ve amenazada por las *consecuencias perjudiciales.*

¿Qué son, pues, consecuencias perjudiciales? Perjudicial se llama, aquí, a lo que perjudica a los intereses del propietario de bosques. Por tanto, cuando las consecuencias derivadas del derecho no se acomodan a su interés, deberá considerárselas como consecuencias perjudiciales. Y, en este punto, el interés es muy sagaz. Si antes no había visto lo que veían los ojos de la cara, ahora ve incluso lo que solo descubre el microscopio. El mundo entero es para él una espina clavada en el ojo, un mundo lleno de peligros, precisamente porque no es el mundo de un solo interés, sino de muchos. El interés privado se considera como el fin supremo y último del universo. Por tanto, cuando el derecho no corresponde a este fin último y supremo, es un derecho contrario a su fin. Un *derecho perjudicial para el interés privado* es, por consiguiente, un *derecho de consecuencias perjudiciales.*

Veamos ahora si los *buenos motivos* son mejores que las consecuencia perjudiciales.

El interés no piensa; calcula. Los motivos son sus números. El motivo es la razón que permite abolir los fundamentos jurídicos, y ¿quién puede dudar que el interés privado encontrará todas las razones que quiera para ello? La bondad de un motivo consiste en la sinuosidad con que, en cada caso, pueda escamotear los hechos objetivos y mecerse y hacer que otros se mezan en la ilusión de que lo importante no es la bondad de la cosa misma, sino los buenos pensamientos que justifiquen las cosas malas.

Pero, reanudando el hilo del discurso, examinemos en primer lugar un punto colateral al de aquellas hermosas acciones que se recomendaban al señor alcalde:

"La Comisión propone modificar la reducción del § 34 en los siguientes términos: cuando sea el acusado el que pida que se presente el guardabosques que ha levantado el atestado, deberá pagar las costas correspondientes, depositando *previamente* su importe *total* en el juzgado forestal".

Ni el Estado ni los tribunales tienen por qué hacer nada gratuitamente en favor del acusado. Deben hacer que se les pague de antemano y en su totalidad, lo que, evidentemente, no contribuirá a facilitar el careo entre el acusado y el empleado denunciante.

Queremos una hermosa acción. Una sola. ¡Mi reino por una hermosa acción! Pero la única que encontramos en el proyecto de ley es la que se quiere que el señor alcalde realice en interés del señor propietario de bosques. El alcalde es el representante de las bellas acciones, su expresión hecha hombre. Con la carga que se impone al alcalde, en patético sacrificio, se agota y termina para siempre la serie de las bellas acciones.

Si se pide que el señor alcalde, al servicio del Estado y en beneficio moral del delincuente, haga algo más que cumplir con su deber, ¿no deberían los señores propietarios de bosques, animados por igual propósito, exigir algo *menos que su interés?*

Podríamos pensar que la respuesta a esta pregunta se contiene ya en la parte de los debates que hemos examinado, pero nos equivocaríamos. Pasemos ahora a los *preceptos penales.*

"Un diputado de la nobleza considera que los propietarios de bosques no podrían considerarse, ni mucho menos, plenamente indemnizados si no se designasen a ellos (además de la restitución del valor sustraido) las penas pecuniarias, que, por lo demás, no siempre será fácil percibir."

A lo que un diputado de las ciudades observa:

"Los preceptos contenidos en este artículo (§ 15) podrían conducir a las consecuencias más lamentables. El propietario del bosque obtendría de este modo una *triple indemnización,* a saber, el valor de lo robado, una multa que representaría cuatro, seis y hasta ocho veces este valor y, además, un resarcimiento especial de los daños, el cual se estimará muchas veces de un modo totalmente arbitrario y será más bien la consecuencia de una ficción que el resultado de la realidad. La naturaleza misma de la cosa exige que se aduzca especialmente la prueba del daño causado, no limitándose a tomar como base de él simplemente el atestado".

El señor ponente y otro diputado alegaron en contra de este razonamiento, que el *valor acrecentado* de que aquí se habla, podía presentarse en una serie de casos expuestos por ellos. Y el artículo fue aprobado.

El delito se convierte, así, en una lotería, en la que el propietario del bosque, si tiene suerte, puede salir premiado. Puede resultar que el valor se acreciente, pero puede también darse el caso de que el propietario del bosque, a quien ya se le ha resarcido el valor puro y simple, haga un negocio con una multa que represente el cuádruplo, el sé-

tuplo o el óctuplo de este valor. Y si un diputado del estamento de la nobleza opina que las multas fijadas no son ninguna garantía, ya que muchas veces no será posible cobrarlas, no resultarán más fácilmente perceptibles por el hecho de que se obligue a resarcir los daños al condenado a pagar, además, el valor de lo robado. Por lo demás, hemos de ver cómo se trata de salir al paso de esta dificultad.

¿Podría el propietario del bosque asegurar mejor su leña de lo que aquí se hace, al convertir el delito en una renta? Su sagaz estrategia convierte el asalto a su propiedad en una fuente segura de infalibles ganancias, pues gracias al robo se trueca la plusvalía, de un sueño económico, en una tangible realidad. Al propietario del bosque hay que garantizarle, no solo su leña, sino el negocio que con ella pueda hacer, y el cómodo homenaje que tributa a su gestor de negocios, al Estado, consiste en no pagarle nada. Es una inspiración maravillosa eso de convertir el castigo de un delito en una victoria del derecho en contra de quien atenta contra él en una victoria del egoísmo contra los atentados a la propiedad privada.

Pero queremos llamar, especialmente, la atención del lector hacia el precepto contenido en el § 14, a la vista del cual tiene uno que ir abandonando la costumbre de considerar las *leges barbarorum* [113] como leyes propias de bárbaros. En efecto, la *pena* en sentido estricto, es decir, la reparación del derecho violado, debe confundirse con la restitución del valor sustraído y el resarcimiento de los daños y perjuicios, es decir, con la reparación de la propiedad privada, deja de ser aquí una *pena pública* para tornarse en una *composición privada*, ya que el dinero de la pena no va a parar a las arcas del Estado, sino al bolsillo particular del propietario del bosque.

Y aunque un diputado de las ciudades alegue que "esto es contrario a la dignidad del Estado y a los principios de una buena administración de la justicia penal", otro del estamento de la nobleza "apela al sentimiento del derecho y a la equidad de la asamblea en defensa del interés de los propietarios de bosques", es decir, a un sentimiento de la justicia y la equidad que forma *coto aparte*.

Las *leges barbarorum* condenan al culpable de un delito a pagar a la víctima una determinada suma en concepto de composición (o de expiación). El concepto de la pena pública surgirá más tarde por oposición a este modo de concebir las cosas, que ve en el delito simplemente la violación del individuo, pero están todavía por inventar el pueblo y la teoría que tengan la amabilidad de reivindicar para el individuo la pena privada y la del Estado.

La Dieta hubo de debatirse en un completo *quid pro quo*. Los propietarios de bosques convertidos en legisladores confunden por un momento las dos personas, la del legislador y la del propietario. De una parte, se hacen pagar, como propietarios, la leña sustraída y, de otra parte, se cobran, como legisladores, la *intención criminosa* del ladrón, dando por casualidad la coincidencia de que el propietario de bosques se hace pagar dos veces. No estamos, pues, ante un simple *droit des*

seigneurs.[g] Hemos saltado hacia atrás, por sobre la época del derecho público, hasta la del derecho patrimonial potenciado. Los propietarios patrimoniales se valen del progreso de los tiempos, que es la refutación de sus exigencias, para usurpar a un tiempo mismo la pena privada que corresponde a la concepción del mundo de los bárbaros y la pena pública propia de la concepción del mundo de los tiempos modernos.

La restitución del valor sustraído, incluyendo además el resarcimiento especial de los daños y perjuicios, hace desaparecer la relación entre el ladrón de leña y el propietario del bosque, extinguiendo por entero la transgresión. Ambas partes, el ladrón y el propietario, se ven repuestos en la integridad de su estado anterior. Al propietario del bosque sólo le afecta el robo de la leña en lo que se refiere a la leña misma, no en aquello en que el derecho es lesionado. Sólo le interesa el lado material del delincuente, pues la naturaleza delictiva del acto no está en el ataque a la materialidad de la leña, sino en el ataque a la arteria estatal de su organismo, al derecho de propiedad como tal, en la ejecución de una intención antijurídica. ¿Acaso el propietario del bosque puede alegar alguna pretensión privada sobre las intenciones jurídicas del ladrón? ¿Y qué es la cuadriplicación de la pena, en caso de reincidencia, sino el castigo a la intención criminosa? ¿O acaso puede el propietario del bosque alegar exigencias privadas allí donde no le asiste derecho privado alguno? ¿Era acaso el propietario del bosque el Estado, antes de ser robada la leña? No, pero sí lo es, al parecer, después del robo. La leña posee, por lo visto, la maravillosa virtud de conferir a su propietario, una vez robada, las cualidades propias del Estado, que antes no tenía. Pero el propietario sólo puede recobrar lo que antes le pertenecía. Y si se le devuelve al Estado, al conferirle, además del derecho privado, el que el Estado tiene sobre el culpable, eso quiere decir que le han robado también al Estado, que el Estado era antes su propiedad privada. Es decir que el ladrón de leña, como un segundo San Cristóbal, cargaba sobre sus hombros, con la leña robada, al Estado mismo.

La pena pública es el ajuste de cuentas del delito con la razón de Estado; es, por tanto, un derecho del Estado, pero un derecho que éste no puede ceder a un particular, lo mismo que un individuo no puede ceder su conciencia a otro. Todo derecho del Estado contra el delincuente es, al propio tiempo, un derecho estatal del delincuente mismo. Su relación con el Estado no puede convertirse en una relación con los particulares porque se interponga en ella un medio intermedio. Y, aun suponiendo que se admitiera la renuncia a sus derechos por parte del Estado, es decir, su suicidio, la renuncia a sus derechos sería algo más que un abandono; sería un crimen.

Por tanto, el propietario del bosque no puede adquirir del Estado un derecho privado a la pena pública, por cuanto que no posee de por sí *ningún* derecho imaginable sobre esto. Ahora bien, si, en ausencia de toda pretensión jurídica, hago del hecho criminal de un tercero fuente pro-

g Derecho señorial.

pia de lucro, ¿no me convierto con ello en cómplice del delito? ¿O acaso lo soy en menor medida porque descargue la pena sobre el culpable, quedándome yo con los beneficios del delito? Y la culpa no se atenúa porque el particular abuse de su condición de legislador para arrogarse derechos estatales gracias al delito de un tercero. ¿Podemos decir que el desfalcar dinero del Estado sea un delito público y que no lo es el quedarse con el dinero de las multas impuestas por el Estado?

El ladrón de leña se apropia la leña perteneciente al propietario del bosque, pero éste se vale del ladrón para apropiarse de lo que pertenece al *Estado mismo.* Y que esto es literalmente cierto lo demuestra el § 19, el cual no se limita a entregar al propietario del bosque la multa penal, sino que le entrega, además, *el cuerpo y la vida* del acusado. En efecto, según el § 19 el culpable es puesto totalmente en sus manos, obligándolo a realizar *prestaciones forzosas* para él, lo que, según las palabras de un diputado de las ciudades,

"puede acarrear graves inconvenientes. Basta pensar en lo peligroso que este modo de proceder puede resultar cuando se trate de personas del otro sexo".

Pero un diputado del estamento de la nobleza da a esto la siguiente réplica, eternamente memorable:

"Cuando se discute un proyecto de ley, es igualmente conveniente y necesario examinar y definir ante todo los principios en que se inspira, pero, una vez hecho esto, no hay para qué volver sobre ello en la crítica de todos y cada uno de sus artículos".

En vista de lo cual el artículo es aprobado *sin discusión.*

Procurad ser lo bastante listos para partir de principios falsos, y obtendréis con ello un título jurídico infalible para llegar a las malas consecuencias. Tal vez podráis pensar que la falta de fundamento del principio se manifiesta en la enormidad de sus consecuencias, pero si tenéis el conocimiento del mundo necesario para ello, os daréis cuenta de que el hombre astuto sabe extraer hasta las últimas consecuencias de lo que en un principio estableció. Lo único que nos asombra es que el propietario del bosque no haga arder, además, en su chimenea, con la leña, al hombre que se la robó. Nada se opondría a esta consecuencia lógica, puesto que la cuestión no gira en torno al derecho, sino en torno a los principios de los que la Dieta se digna partir.

En oposición directa al dogma que acaba de formularse, una breve mirada retrospectiva sobre lo que venimos diciendo nos enseña cuán necesario habría sido, en realidad, discutir una y otra vez los principios a la luz de cada artículo del proyecto de ley y cómo, al ir votando, unos tras otros, artículos en apariencia inconexos y situados a la conveniente distancia entre sí, se van metiendo *de contrabando* un precepto después de otro, de tal modo que, después de deslizar el primero, con los siguientes se hace desaparecer al mismo tiempo hasta la *sombra* de la condición sin la cual el primero habría resultado inaceptable.

[*Rheinische Zeitung*, núm. 307,
3 de noviembre de 1842:

Cuando, al discutir el § 4, se trataba de dejar la tasación del valor en manos del guardabosques denunciante, un diputado de las ciudades observó:

"De no aprobarse la propuesta de que el dinero de la pena ingrese en la caja del Estado, el precepto que aquí se establece resultaría doblemente peligroso."

Y es *evidente que el guardia forestal no se sentiría tan movido a* exagerar el valor si hiciese la tasación para el Estado en vez de hacerla para quien le da de comer. Puestos ya a no discutir este punto, se dejó en pie la apariencia de que podía ser rechazado el § 14, por el que el dinero de las penas se adjudicaba a los propietarios de los bosques. Y se aprobó el § 4. Pero, después de votar otros doce artículos, se volvió finalmente sobre el 14, que da al 4 un sentido nuevo y peligroso. Sin embargo, no se toca para nada esta conexión, el § 14 es aprobado y el dinero de las multas adjudicado al bolsillo particular del propietario del bosque. El principal fundamento, en realidad el único, que se aduce en apoyo de ello es el interés del propietario del bosque, el cual no se considera suficientemente satisfecho con la restitución del valor simple de lo robado. Pero, al llegar al § 15, vuelve a olvidarse que se ha decretado conceder al propietario del bosque el dinero de las penas y se decreta en su favor, además del valor simple de lo sustraído, un resarcimiento especial de los daños y perjuicios, por entender que era conveniente reconocerle una plusvalía, como si ya no se le hubiese otorgado mediante las multas que van a parar a sus bolsillos. Y hasta se afirma que las multas no siempre podrán cobrarse. Es decir, que, en lo tocante al dinero, se aparenta defender los intereses del Estado, pero al llegar al § 19 se arroja la careta, reivindicando para los particulares, no sólo el dinero, sino al mismo delincuente, no sólo la bolsa, sino también la vida.

Al llegar a este punto, se revela claramente y sin rodeos el método del subterfugio, con una claridad, además, de la que tiene propia conciencia, pues ya no se molesta en proclamarse como un principio.

Es evidente que el valor simple y la indemnización solo conferían al propietario del bosque un *derecho privado contra el culpable, para* reclamar el cual podía recurrir a los tribunales civiles. Si el culpable no puede pagar, el propietario del bosque se encontrará en la misma situación del acreedor cuyo deudor resulta insolvente, sin que ello le dé, como es bien sabido, ningún derecho a imponerle trabajos forzosos, prestaciones de servicios, en una palabra, ninguna clase de *servidumbre personal*. ¿Qué es, entonces, lo que confiere al propietario del bosque este derecho? Sencillamente, el *dinero de la multa*. Al reivindicar para sí este dinero, adquiere, como hemos visto, además de un derecho privado, un *derecho estatal* contra el ladrón de leña, con el que

se subroga al Estado. Pero, si se adjudica el dinero de la pena, oculta taimadamente que se adjudica la *multa misma*. Antes, apuntaba al *dinero de la multa* como si fuese *dinero* puro y simple; ahora, apunta a la *multa* y reconoce con gesto de triunfo que, con el dinero penal, ha convertido en propiedad privada suya el derecho público. Y, en vez de retroceder temblando ante esta consecuencia, tan criminal como escandalosa, se la acepta tranquilamente, por ser precisamente eso, una consecuencia. Y si el sano sentido común afirma que es contrario a nuestro derecho y a todo derecho en general el entregar un ciudadano del Estado a otro como siervo temporal suyo, se replica, alzándose de hombros, que los principios ya han sido discutidos, aunque lo cierto es que no ha habido ni principios ni discusión. De este modo, el propietario del bosque se apodera por bajo cuerda, mediante el dinero de la pena, de la *persona del culpable*. El § 19 pone de manifiesto, así, el doble sentido del 14.

Vemos, por tanto, que el § 4 habría debido quedar, realmente, anulado por el 14, el 14 por el 15 y el 15 por el 19, que el 19 habría debido rechazarse como algo sencillamente imposible y que habría debido rechazarse asimismo todo el principio penal sobre el que se dice descansar, precisamente porque se patentiza en él toda la monstruosidad de este pretendido principio.

No cabe manejar con mayor habilidad el *divide et impera*.[h] Al formular el artículo precedente no se piensa en el que le sigue, y al tratar del siguiente se olvida el anterior. El uno se ha disctuido ya y el otro no se ha discutido aún, lo que hace que ambos queden, por razones opuestas, por encima de toda discusión. El principio que se ha reconocido no es otro que "el sentimiento del derecho y la equidad en defensa de los intereses de los propietarios de bosques", el cual se halla en directa oposición al sentimiento del derecho y la equidad en defensa de los intereses del propietario de su vida, de su libertad y de su humanidad, del propietario del Estado, del que no tiene nada que le pertenezca más que a sí mismo.

Tan allá hemos llegado. El propietario del bosque obtiene ahora, en vez de un pedazo de madera, un ex hombre.

SHILOCK:	¡Oh, sabio juez! Ha recaído un fallo. Hay que ejecutarlo
PORCIA:	Aguarda un poco. Falta algo por ver. El documento no te concede ni una gota de sangre. Las palabras son claras: "una libra de carne". Quédate con la escritura y corta tu libra de carne; Pero, bien entendido que si, al cortarla, derramas Una sola gota de sangre de cristiano, las leyes de Venecia Confiscarán tus bienes a favor del Estado.
GRACIANO:	¡Oh, sabio juez! Fíjate bien, judío, un juez muy sabio.
SHILOCK:	¿Dice eso la ley?
PORCIA:	Tú mismo puedes verlo escrito.[119]

h Divide y vencerás.

También vosotros podéis verlo escrito.

¿En qué se basa el derecho que alegáis al convertir en *siervo vuestro* al ladrón de leña? En el dinero de la multa. Pero ya hemos demostrado que no teneis ningún derecho a él. Prescindamos de esto. ¿Cuál es vuestro fundamental principio? Asegurar el interés del propietario del bosque, aunque se hunda el mundo del derecho y de la libertad. Para vosotros, es algo inconmoviblemente firme que el *daño sufrido por vuestra leña* debe ser *resarcido* como sea. Pero este fundamento de madera de vuestro razonamiento es tan podrido, que un solo soplo de viento del sentido común lo hace pedazos.

El Estado puede y debe decir: garantizo el derecho contra toda contingencia. Solo el derecho es para mí inmortal; por eso os demuestro el carácter mortal del delito, destruyéndolo. Pero el Estado no puede ni debe decir: un interés privado, una determinada existencia de la propiedad, un bosque, un árbol, una astilla, y, frente al Estado hasta el árbol más grande es apenas una astilla, se *halla garantizado contra toda* contingencia, es inmortal. El Estado no puede nada contra la naturaleza de las cosas, no puede firmar lo finito contra las condiciones de lo finito ni contra las contingencias. Del mismo modo que el Estado no podía asegurar a vuestra propiedad contra toda contingencia *antes* de cometerse el delito, éste no puede convertir en lo contrario la naturaleza insegura de vuestra propiedad. Es verdad que el Estado garantiza vuestro interés privado, en la medida en que puede hacerlo por medio de leyes racionales y de racionales medidas preventivas, pero el Estado no puede conceder a vuestras exigencias privadas contra el culpable más derecho que el derecho que corresponde a las exigencias privadas, la protección de la justicia civil. Y si por este medio no podéis obtener del culpable ninguna reparación porque éste carezca de recursos, habrá que llegar a la conclusión de que están cerrados *todos los caminos jurídicos* para alcanzarla. Y no por ello se hundirá el mundo, ni el Estado dejará por ello de girar dentro de la órbita solar de la justicia, y lo único que ocurrirá será que experimentéis la caducidad de todos los bienes terrenales, experiencia que para vuestra probada religiosidad no será apenas una curiosidad emocionante ni más asombrosa que una tormenta, un incendio o una fiebre. Pero si el Estado tratara de convertir al culpable en siervo temporal vuestro, sacrificaría la inmortalidad del derecho a vuestro interés privado y finito. Con lo cual demostraría al culpable el carácter mortal del derecho, cuya inmortalidad trata de poner de manifiesto ante él la pena.

Cuando la ciudad de Amberes, en tiempo de Felipe II, habría podido rechazar a los españoles inundando su territorio, el gremio de carniceros no consintió en ello, porque tenía bueyes gordos pastando en las praderas.[120] Vosotros exigís que el Estado renuncie a su territorio espiritual, para que vuestros pedazos de madera sean vengados.

Falta todavía comentar algunas de las disposiciones accesorias del § 16:

"Según la legislación anterior, se calcularían ocho días de prisión por cada

cinco táleros. No hay razón conveniente para apartarse de esto" (estableciendo, como se disponía, catorce días de cárcel en vez de ocho).

La Comisión proponía añadir al citado párrafo la norma de

"que en ningún caso la pena de cárcel sería inferior a 24 horas".

Y, como se observara que este plazo mínimo era demasiado alto, un diputado del estamento de la nobleza alegó

"que la ley francesa sobre bosques no admitía ninguna pena de cárcel inferior a tres días".

En la misma alentada en que, en contra de los preceptos de la ley francesa, se calculaban catorce días de cárcel en vez de ocho por cada cinco táleros, se hace resistencia, por devoción a la ley francesa, a convertir tres días en veinticuatro horas.

El diputado de las ciudades citado más arriba sigue observando:

"Por lo menos, resultaría excesivamente duro decretar catorce días de cárcel por una pena en dinero de cinco táleros para castigar sustracciones de leña que no siempre constituyen un delito grave. Ello sólo conduciría a que las personas de recursos que pudieran redimirse con dinero recibieran un castigo simple y los pobres, en cambio, el doble".

Un diputado de la nobleza menciona que en las cercanías de Cleve se cometen muchos robos de leña con el único fin de encontrar albergue y comida en la prisión. Con estas palabras, ¿no prueba el diputado del estamento noble lo que precisamente trata de refutar, a saber: que es la legítima defensa contra el hambre y la carencia de techo lo que mueve a la gente a robar leña? ¿Acaso esta espantosa miseria puede considerarse como circunstancia agravante?

Oigamos al mencionado *diputado de las ciudades*:

"La reducción de la ración de comida, ya censurada, debe considerarse demasiado cruel, y sobre todo en los *trabajos forzosos*, irrealizable".

Varias voces se levantan a denunciar la dureza excesiva que supone el condenar a los reos a *pan y agua*. Un diputado del sector de las ciudades declara que en la jurisdicción de Tréveris se ha implantado ya la reducción de la ración de comida, con muy *buenos resultados*.

¿Por qué el honorable orador busca la causa de los excedentes resultados obtenidos en Tréveris en el régimen de pan y agua, y no en el *fortalecimiento del sentido religioso* de que tanto y en términos tan emotivos se ha hablado en la Dieta? ¡Quién habría pensado en otro tiempo que el agua y el pan eran los verdaderos recursos salvadores! En ciertos debates, le parecía a uno estar oyendo al Parlamento sagrado inglés.[121] ¿Y ahora? En vez de plegarias, fe y cánticos, pan y agua,

cárcel y trabajos en los bosques. ¡Cuán generosamente se vertían las palabras para hacer ganar a los renanos un asiento en el cielo! ¡Y cuán generosamente se vuelve a discursear ahora para azuzar a toda una clase de renanos hacia los trabajos en los bosques, condenándolos a pan y agua! Una inspiración feliz que ni siquiera se habría permitido un plantador holandés con sus negros. ¿Qué demuestra todo esto? Que es muy fácil ser cristiano cuando no se quiere ser humano. Podemos comprender, así, el siguiente pasaje:

"Un miembro de la Dieta encontró *inhumana* la disposición del § 23, a pesar de lo cual fue aprobada".

Aparte de la nota de *inhumana,* nada más se nos dice acerca del artículo en cuestión.

Todo lo que llevamos expuesto pone de manifiesto cómo la Dieta ha degradado el poder ejecutivo, las autoridades administrativas, la vida de los acusados, la idea del Estado, el delito mismo y la pena, al convertirlos en *medios materiales al servicio del interés privado.* A la vista de lo cual resulta consecuente que también la *sentencia judicial* se considere como un simple medio y que en la *firmeza jurídica* del fallo se vea una superflua prolijidad.

"La Comisión propone que en el § 6 se tachen las palabras '*jurídicamente firme*', ya que en los juicios en contumacia suministrarían a los ladrones de leña un medio para sustraerse a las penas agravadas por reincidencia, pero varios diputados protestaron contra ello y declararon que había que manifestarse en contra de la supresión de las palabras *sentencia firme* propuesta por la Comisión en el § 6 del proyecto, por entender que la citada calificación de los fallos había sido incluida con su cuenta y razón en este lugar y en el articulado. No cabe duda, a su juicio, de que la intención de castigar con mayor dureza a los reincidentes podría ponerse en práctica más fácilmente y con mayor frecuencia si bastase una sola sentencia judicial para fundamentar la aplicación de una pena más alta. Pero había que tener en cuenta si no se sacrificaría con ello un *principio jurídico esencial* al *interés de la guarda de los bosques,* en que tanto insiste el ponente. No es posible mostrarse de acuerdo con el parecer de que la violación de un principio indiscutible del procedimiento judicial pueda dar esa fuerza a una sentencia carente aún de virtualidad legal. Otro diputado de las ciudades sostuvo también que la enmienda de la Comisión debía ser rechazada, porque iba en contra de las normas del derecho penal en que se dispone que ninguna pena podrá ser elevada antes de que la primera sea decretada en sentencia firme. El ponente replicó que '*toda la ley* era una *ley de excepción,* razón por la cual debía admitirse también en ella un *precepto excepcional* como el propuesto'. La supresión de las palabras *jurídicamente firme,* propuesta por la Comisión, fue *aprobada.*"

La sentencia solo existe para comprobar la reincidencia. A la afanosa impaciencia de los intereses privados se le antojan las formas judiciales trabas enojosas y superfluas impuestas por una pedantesca etiqueta jurídica. El proceso es para ellos, la segura escolta que conduce al enemigo

a la *prisión*, una preparación pura y simple para la ejecución, y, si pretende ser algo más que esto, hay que silenciarlo. El temor del egoísmo acecha, maquina y calcula del modo más minucioso, la manera cómo el adversario procura explotar en su provecho el terreno jurídico sobre el que hay que pisar a modo de mal necesario, adelantándose a él con las maniobras más cautelosas. ¡Y si se tropieza con él como un obstáculo en la imposición desenfrenada del propio interés privado, se trata al derecho como un obstáculo y se le quita de en medio. Se negocia, se regatea con él, se le arranca aquí y allá la concesión de renuncia a un principio, se lo aplaca remitiéndose del modo más fervoroso al derecho del interés, se le pone la mano en el hombro, se le susurra al oído que todo eso son excepciones y que no hay regla sin excepción y se procura, en cierto modo, por medio del terrorismo y las atenciones que se le concede contra el enemigo, indemnizar al derecho de la sinuosa amplitud de conciencia con que se le trata, como garantía del acusado y como objeto en sí. El interés del derecho puede hacer oír su voz en cuanto es el derecho del interés, pero debe guardar silencio cuando entra en colisión con este santo.

El propietario del bosque, que ha *castigado* por sí y ante sí, es consecuente al arrogarse también la función de *fallar*, pues falla, evidentemente, al declarar jurídicamente firme una sentencia sin firmeza jurídica. ¿Y qué necia y absurda ilusión es esa de pretender que un juez sea imparcial, cuando no lo es el legislador? ¿De qué sirve un fallo altruista donde la ley es egoísta? El juez tiene que limitarse a formular de un modo puritano el egoísmo de la ley, aplicándolo sin miramiento alguno. La imparcialidad es sólo la forma, nunca el contenido del fallo. El contenido lo anticipa la ley. Y si el proceso no es más que una forma carente de contenido, estas minucias formales carecen propiamente de valor. Según este modo de ver, el derecho chino se convertiría en derecho francés con tal de embutirlo a la fuerza en el procedimiento francés, pero el *derecho material* requiere su *forma procesal necesaria, innata*, y todo lo que el palo tiene de necesario en el derecho chino, todo lo que para el contenido de la cruel Ordenanza penal de los castigos corporales tiene de necesario la tortura como forma procesal, lo tiene para el proceso público y libre un contenido también público a tono con su carácter y un contenido dictado por la libertad y no por el interés privado. El proceso y el derecho no pueden ser indiferentes entre sí, como no lo es, por ejemplo, la forma de las plantas y de los animales con respecto a la carne y la sangre de éstos. Es necesario *un solo* espíritu el que anima al proceso y a las leyes, pues el proceso es solamente la *forma de vida de la ley* y, por tanto, aquello en que se manifiesta su vida interior.

Los piratas de Tidong [122] rompen a los prisioneros los brazos y las piernas, para asegurarse de que no escaparán. Para asegurarse de que no se le escapará el culpable de un robo de leña, la Dieta, no contenta con romper al Derecho los brazos y las piernas, le traspasa el corazón. Hay que reconocerle, desde luego, el mérito de haber restablecido

como una verdadera nulidad nuestro proceso en algunas de las categorías, así como también, en el sentido contrario, la franqueza y la consecuencia con que da a un contenido carente de libertad una forma no libre. Cuando se trae a nuestro derecho, materialmente, el interés privado, que no soporta la luz de la publicidad, hay que darle también su forma adecuada, el procedimiento secreto, para que, por lo menos, nadie se haga ilusiones necias y peligrosas. Consideramos como un deber de todos los renanos, especialmente los juristas, consagrar en este momento su principal atención al *contenido jurídico*, para no seguir cubriéndonos la cara a la postre, con una máscara vacía. Pues la forma no tiene ningún valor cuando no es la forma de un contenido.

La propuesta de la Comisión a que acabamos de referirnos y el voto aprobatorio de la Dieta son la flor de todo el debate, pues aquí se muestra ante la conciencia de la propia Dieta la *colisión entre el interés de los propietarios de bosques y los principios del derecho*, principios sancionados por nuestra misma ley. Lo que la Dieta ha votado es si los principios jurídicos deben sacrificarse al interés de los propietarios de bosques o, a la inversa, el interés de éstos a los principios jurídicos, y *en la votación el interés ha triunfado sobre el derecho*. Y ni siquiera se oculta que toda la ley es una *excepción a la ley*, de donde se concluye que tiene su cabida en ella *todo* precepto excepcional. Limitémonos a sacar de esto las consecuencias omitidas por el legislador. Donde quiera que el legislador ha olvidado que se trata de una excepción a la ley, y no de una ley, interviene con seguro tacto la labor de nuestra Dieta, corrigiendo y completando, y hace que el interés privado dé al derecho leyes allí donde el derecho daba leyes al interés privado.

La Dieta, por tanto, *ha cumplido plenamente con su misión*. Ha defendido, y para eso fue creada, un determinado *interés especial*, considerándolo como un fin en sí. Y si para ello ha tenido que pisotear el derecho, eso no es más que la *simple consecuencia de su misión*, ya que el interés es por su misma naturaleza ciego, desmedido, unilateral; en una palabra, un instinto natural ajeno a toda ley, y mal puede dar leyes lo que no las tiene. El interés privado no adquiere la capacidad de legislar por el hecho de sentarse en el trono del legislador, como no adquiere la capacidad de hablar el mudo porque se le ponga en la mano un tubo acústico de enorme longitud.

Hemos seguido de mala gana este aburrido debate carente de todo ingenio, porque considerábamos nuestro deber demostrar a la luz de un ejemplo lo que puede esperarse de una *asamblea de estamentos representante de intereses particulares* a la que se encomienda la misión de legislar.

Repetimos que nuestra Dieta ha cumplido con el cometido que tenía asignado, pero ello no quiere decir, ni mucho menos, que la justifiquemos. El renano debiera triunfar en ella sobre los estamentos, el hombre debiera imponerse al propietario de bosques. A la Dieta no le está encomendado por la ley solamente el interés particular, sino el

de la colectividad y, siendo estos intereses incompatibles entre sí, cuando choquen y se excluyan no debería dudarse ni un solo momento en sacrificar la defensa del interés individual a la del interés colectivo. El sentido del derecho y de la ley es *el más importante provincialismo* de la población renana; pero resulta innecesario decir que el interés particular no conoce patria ni conoce provincia; todo espíritu le es ajeno, el general y el regional. En abierta contraposición a lo que afirman los escritores puramente imaginativos, que pretenden descubrir un romanticismo ideal, una profundidad de espíritu inagotable y la fuente perenne de las formas individuales y peculiares de la moral en la representación de los intereses particulares, lo que ocurre es que ésta destruye en realidad todas las diferencias naturales y espirituales, suplantándolas por la abstracción inmoral, carente de inteligencia y de espíritu, de una determinada materia y de una determinada conciencia, elevada servilmente al trono.

La madera es madera lo mismo en la Siberia que en Francia; los propietarios de bosques son propietarios de bosques lo mismo en Kamtchatka que en la provincia del Rin. Cuando, por tanto, la madera y sus propietarios, por el mero hecho de serlo, dan leyes, estas leyes solo se distinguirán unas de otras por el lugar geográfico y el idioma de su redacción. Este *vil materialismo*, este pecado que se comete contra el espíritu santo de los pueblos y de la humanidad es consecuencia directa de la doctrina que la *Gaceta prusiana del Estado*, predica al legislador, cuando le dice que al legislar sobre la leña sólo debe pensar en la leña y en los bosques, sin tratar de resolver este problema material específico *políticamente*, es decir, poniéndolo en relación con la razón y la moral de Estado en general.

Los *indígenas cubanos* veían en el oro el *fetiche de los españoles*. Celebraron una fiesta en su honor, le entonaron canciones y después lo arrojaron al mar. Si hubieran asistido a estas sesiones de la Dieta renana, aquellos salvajes habrían visto en la *leña* el *fetiche* de los renanos. Pero en otras sesiones de la misma Dieta habrían aprendido que el fetichismo lleva consigo el culto al animal y habrían arrojado al mar a las *liebres* para salvar a los *hombres*.[123]

[LA "OPOSICIÓN LIBERAL" EN HANNOVER] [124]

[*Rheinische Zeitung*, núm. 312, 8 de noviembre de 1842. *Suplemento*]

Como el término de "oposición *liberal*" que figura en el epígrafe no procede del autor del artículo de que se trata, sino de la Redacción, ésta se considera obligada a ilustrar, aunque sea brevemente, dicha expresión.

Dos razones se aducen en contra del término empleado. En cuanto a la *forma*, se dice que la oposición no es liberal, *sino* conservadora, puesto que se propone mantener en pie un estado jurídico existente, dialéctica con arreglo a la cual podría decirse que la Revolución de Julio fue una revolución conservadora y, *por tanto*, no liberal, ya que trataba, en primer lugar, de conservar la Carta.[125] A pesar de lo cual el liberalismo ha reivindicado para sí dicha revolución. No cabe duda de que el liberalismo es conservador, puesto que trata de conservar la libertad e incluso las formas menguadas del *status quo* de ésta, frente a los ataques de un tosco poder material. A lo que habría que añadir que, si semejante abstracción quisiera ser consecuente, su propio punto de vista tendría que considerar progresiva y liberal la oposición representada por un estado jurídico que data de 1833, frente a una reacción que trata de volver el año 33, por la fuerza, a la situación imperante en el año 19.

Y, por lo que se refiere al *contenido*, se objeta, asimismo, que el contenido de la oposición, la ley fundamental del Estado de 1833, no representa contenido alguno de libertad. De acuerdo. Pero si dicha ley dista mucho de ser una forma de libertad a la luz de la idea de la libertad, no cabe duda de que sí lo es si se la compara con la existencia de la ley fundamental del Estado de 1819. No se trata, ante todo y en general, del *determinado* contenido de esta ley: se trata de oponer un contenido *legal* a toda usurpación *ilegal*.

Y la Redacción estaba tanto más en lo cierto al llamar liberal a la oposición hannoveriana cuanto que casi todas las Cámaras la aclaman como una oposición hecha en nombre de la libertad legal. Y lo que el artículo en cuestión se proponía realmente examinar era si la oposición de referencia tenía derecho a ostentar ante el foro de la *crítica* el predicado de liberal, si se remontaba sobre la mera opinión y pretensión del liberalismo para adoptar un liberalismo *real*.

Nosotros, por nuestra parte, opinamos —dicho sea de pasada— que el verdadero liberalismo, en Hannover, no tendrá que limitarse a combatir la ley fundamental del Estado de 1833 ni a volver a la de 1819,

sino que deberá aspirar a una forma de gobierno que responda a una conciencia del pueblo totalmente nueva, más profunda, más desarrollada y *más libre.*

La Redacción de la "Gaceta Renana".

ESCRITO AL PRESIDENTE DE LA PROVINCIA RENANA, VON SCHAPER [126]

Excelentísimo señor Presidente:
Por medio del Presidente del gobierno, señor von Gerlach, en Colonia, he recibido el 12 del corriente notificación de un escrito del Ministerio de la Censura y de otras dos disposiciones, pidiéndome que hiciese constar haberlas recibido. Dada la importancia del asunto, he preferido dirigir a Vuestra Excelencia el presente escrito.

1) Por lo que se refiere al rescrito del Ministerio de la Censura y, en particular, al requerimiento que se nos hace para que la *Gaceta Renana* modifique su tendencia y adopte otra más adicta al gobierno, creo que debo interpretar esta sugestión solamente en lo que se refiere a la *forma*, procurando, desde luego, moderarla, en cuanto al contenido lo permita. La tendencia de un periódico como la *Gaceta Renana*, que no se propone ser una vacua amalgama de escuetas informaciones y bajas adulaciones, sino que aspira a fines más altos mediante la crítica consciente [a] de las condiciones del Estado y las instituciones de la patria que, a la vista de la Instrucción sobre la Censura recientemente promulgada [127] y de las opiniones que Su Majestad ha expresado por otros conductos, esta tendencia no puede ser recusada por el gobierno. Por otra parte, hasta ahora, el Redactor responsable de nuestro periódico no ha recibido ninguna reprobación de esta tendencia. Y, hallándose la *Gaceta Renana*, como se halla, sujeta a la más estricta censura, no creemos que pudiera justificarse su supresión como *primer apercibimiento*.

Puedo asegurar a Vuestra Excelencia que nuestro periódico, en lo que de nosotros dependa, seguirá marchando por el camino del progreso, en el que Prusia encabeza al resto de Alemania. Y precisamente por esa razón, debo rechazar el reproche que en el rescrito se nos hace de que la *Gaceta Renana* trata de propagar en Renania simpatías e ideas favorables a Francia. Lejos de ello, nuestro periódico se ha trazado como su mira fundamental [b] el atraer hacia Alemania las miradas que muchos dirigían a Francia, para fomentar, en vez de un liberalismo francés, un liberalismo alemán, que, ciertamente, no puede ser mal visto por el gobierno de Federico Guillermo IV. Las preocupaciones de la *Gaceta Renana*, en este punto, han estado siempre pendientes de Prusia, de cuyo desarrollo depende el del resto de Alemania. Una prueba de esta tendencia la ofrecen los artículos sobre la "hegemonía prusiana",[128] dirigidos polémicamente contra las tendencias antiprusianas de la *Gaceta de Augsburgo*. Otra prueba de ello son los artículos

[a] Después de "consciente", tachado: "aunque dura". [b] Aquí, tachado: "ha contribuido no poco a".

sobre la Liga aduanera prusiana en contra de los publicados en *El Corresponsal* de Hamburgo y en otros periódicos y en los que la *Gaceta Renana* ha defendido con la mayor prolijidad, como único camino recomendable la entrada de Hannóver, Meclemburgo y las ciudades hanseáticas. Y otra prueba de lo que decimos es, sobre todo, la constante invocación por nuestro periódico del nivel de la ciencia en el Norte de Alemania, en contraste con la superficialidad de las teorías francesas y de las que prevalecen en la Alemania del Sur. La *Gaceta Renana* ha sido el primer periódico de esta provincia y, en general, el único de la Alemania del Sur que ha introducido en la provincia renana y en el Sur de Alemania el espíritu del Norte de Alemania,[c] y no creemos que ningún nexo pueda unir más íntimamente a las publicaciones separadas que la unidad espiritual, que junta las almas y constituye la única garantía de unidad política contra todos los vendavales de fuera.

Por lo que se refiere a la tendencia *irreligiosa* de la *Gaceta Renana*, las más altas autoridades no pueden ignorar que toda Alemania, y principalmente Prusia, se halla dividida en dos campos acerca del contenido de una determinada fe positiva —que es de lo que se trata, y no de la religión, a la que jamás hemos atacado ni atacaremos—, dos campos cada uno de los cuales tiene prestigiosos sostenedores en los terrenos de la ciencia y del Estado. ¿Y puede un periódico, ante una lucha que aún no ha sido decidida por el tiempo en que vivimos, tomar partido por uno de estos dos campos o seguir en esto el camino que las autoridades le prescriban?[d] Además, no nos hemos salido nunca del terreno periodístico y sólo nos hemos referido a los dogmas y a las doctrinas y estados de cosas eclesiásticos cuando otros periódicos[e] trataban de convertir la religión en derecho del Estado y la desplazaban de su esfera propia al terreno de la política. Y no nos resultaría difícil invocar en apoyo de vuestras opiniones palabras parecidas y todavía más enérgicas de un rey prusiano, Federico el Grande, al que consideramos como una autoridad que puede ser invocada por publicistas prusianos.

Así, pues, la *Gaceta Renana* tiene razones para creer que ha realizado en buena medida los deseos expresados por Su Majestad en su Instrucción sobre la Censura de contar con una prensa independiente y liberal, contribuyendo así, en lo que a ella corresponde, a las bendiciones con que en estos días toda Alemania acompaña a Su Majestad, nuestro Rey, en su carrera ascendente.

La *Gaceta Renana*, Vuestra Excelencia, no ha sido fundada con fines de especulación editorial ni con miras de lucro. Gran número de hombres muy prestigiosos de Colonia y la provincia renana, legítimamen-

[c] Después de estas palabras, tachado con lápiz: "el espíritu protestante". [d] A continuación, tachado con lápiz: "Si a Lutero no se le prohibió, a despecho del emperador y del Imperio, atacar la única forma de cristianismo entonces existente, que era la católica, y hacerlo incluso rompiendo todos los frenos y todas las medidas, ¿va a prohibirse en un Estado protestante defender las posiciones de la rigurosa ciencia, preferentemente alemana, en contra del dogma actual, por motivos que no tienen nada de frívolos, sino que son razones de orden científico?". [e] Tachado, aquí: "tomaban pie de estos temas para exponer doctrinas, axiomas y preceptos políticos".

te indignados ante las deplorables condiciones de la prensa alemana, creyeron ajustarse fielmente a la voluntad de Su Majestad el Rey al levantar, con la *Gaceta Renana,* un monumento nacional, dando a luz un periódico que emplea, íntegramente y sin miedo, el lenguaje propio de hombres libres y hace llegar al Rey, por muy raro que ello parezca, la verdadera voz del pueblo. La rápida e increíble difusión que el periódico ha encontrado demuestra que ha sabido interpretar, realmente, los deseos populares. Para servirlos, aportaron aquellos hombres sus capitales sin reparar en sacrificios. A la vista de esto, que Vuestra Excelencia decida si yo, como órgano de aquellos hombres, puedo o tengo derecho a declarar que la *Gaceta Renana* debe cambiar de tendencia y si la supresión de este periódico no representaría un atropello, no ya contra un particular cualquiera, sino contra toda la provincia renana y contra el espíritu alemán.

No obstante, para demostrar al gobierno hasta qué punto estoy dispuesto a plegarme a sus deseos, siempre y cuando que sean compatibles con la misión de un periódico independiente, declaro que, como venimos haciendo ya de algún tiempo a esta parte, nos abstendremos en lo posible de tocar los temas eclesiásticos y religiosos, a menos que otros periódicos o las condiciones políticas lo impongan como necesario.[f]

2) Vuestra Excelencia pide que el Dr. Rutenberg sea inmediatamente separado de su cargo de redactor. Ya con fecha 14 de febrero hube de notificar al Presidente del gobierno, señor von Gerlach, que la citada persona no era redactor de la *Gaceta Renana,* sino que actuaba simplemente como traductor periodístico. En vista de que el señor Presidente me amenazaba con suprimir inmediatamente el periódico si no se procedía sin demora a despedir a Rutenberg, no he tenido más remedio, sometiéndome a la violencia, que separar de su puesto a dicha persona. Pero, como no conozco norma legal alguna en que pueda apoyarse este punto del rescrito, suplico a Vuestra Excelencia que me la haga saber para decir, en su caso, si debe mantenerse la medida tomada o es susceptible de rectificación, por la vía legal.

3) Por lo que se refiere al tercer punto, en que se pide la presentación de un redactor-jefe del periódico, tengo entendido que, según el § IX de la Ley de Censura de 18 de octubre de 1819, solamente las más altas autoridades del departamento de Censura están facultadas para formular semejante exigencia. No conozco norma alguna por la que esta facultad se transfiera al Presidente de la provincia. Me permito, pues, suplicar que esta norma, caso de existir, sea invocada o, en otro caso, se me comunique la orden del Ministerio de Censura. Bien entendido que, a la vista de ello, cumpliré con lo que se me ordena.

[f] Este párrafo fue marcado por Marx con dos asteriscos (**) y figura al final del manuscrito.

EL PROYECTO DE LEY SOBRE EL DIVORCIO [129]

[*Rheinische Zeitung*, núm. 353,
19 de diciembre de 1842]

Colonia, 18 de diciembre. *La Gaceta Renana* ha mantenido ante el *proyecto de ley sobre el divorcio* una posición *totalmente aislada*, pero sin que nadie hasta ahora haya podido demostrarle que sea insostenible. La *Gaceta Renana* coincide con el proyecto de ley en cuanto que reputa inmoral la anterior legislación prusiana sobre el matrimonio, pues considera inadmisible el sinnúmero y la frivolidad de fundamentos para el divorcio que hasta ahora venían invocándose y declara incompatible con la seriedad del problema el procedimiento anterior, lo que, por lo demás, podría decirse de todo el procedimiento judicial del viejo Derecho nacional prusiano. En cambio, la *Gaceta Renana* ha puesto al nuevo proyecto, las siguientes objeciones fundamentales: 1) Que, en vez de una *reforma*, postula una mera *revisión*; es decir, mantiene como ley fundamental el Derecho nacional prusiano, lo que determina una posición a medias y una gran inseguridad; 2) que el legislador considera el martimonio, no como una institución *ética*, sino como una institución *religiosa y eclesiástica*, desconociendo con ello la esencia *secular del* matrimonio; 3) que el procedimiento es muy defectuoso y un conglomerado externo de elementos contradictorios; 4) que son evidentes, de una parte, los rígidos preceptos policiacos, que contradicen al concepto del matrimonio, y de otra una tolerancia excesiva hacia los llamados fundamentos de equidad; 5) que toda la redacción del proyecto adolece de grandes defectos en cuanto a consecuencia lógica, precisión, claridad y puntos de vista fundamentales.

Coincidimos, por tanto, con los adversarios del proyecto que censuran en él algunos de estos defectos, pero no podemos, en cambio, aprobar su apología incondicional del sistema anteror. Insistimos en lo que ya hemos dicho: "Es cierto que ninguna ley puede ordenar la moral, pero aún más lo es que ningún legislador puede reconocerla como jurídicamente válida." [130]

Si tratamos de indagar sobre qué descansa el razonamiento de *estos adversarios* (que no lo son de la concepción eclesiástica y de los otros defectos señalados), vemos que hablan a cada paso de la desventura de los cónyuges a quienes se mantiene unidos en contra de su voluntad. Se colocan, pues, en un punto de vista hedonístico; piensan solamente en los dos individuos y se olvidan de la *familia*; olvidan que casi todos los divorcios traen consigo una disolución del grupo familiar y que, incluso considerando la cosa desde el punto de vista puramente jurídico, no puede supeditarse a los hijos y a su patrimonio al capri-

cho arbitrario y al mero deseo individual. Si el matrimonio no fuese la base de la familia, para nada tendría que ocuparse de él la legislación, como no se ocupa, por ejemplo, de la amistad. Estos críticos *sólo* atienden, por tanto, a la voluntad individual o, mejor dicho, al *capricho* de los cónyuges, sin preocuparse para nada de la *voluntad* del matrimonio mismo, que es la sustancia moral de esta relación. Pero el legislador no puede proceder como un naturalista. No es él quien *hace* las leyes, no las inventa, sino que se limita a formularlas, expresando en leyes positivas y conscientes las leyes interiores de las relaciones espirituales. Y, así como habría que reprochar al legislador el dejarse llevar del capricho desenfrenado si tratara de suplantar la esencia de las cosas por sus ocurrencias personales, no se le puede negar, en cambio, el derecho a considerar como un capricho desenfrenado el deseo de los particulares de oponer sus veleidades a la esencia de las cosas. A nadie se le obliga a casarse; pero, cuando lo hace, se le debe obligar a respetar las leyes matrimoniales. El que se casa no *crea*, no *inventa* el matrimonio, lo mismo que el nadador no inventa la naturaleza ni las leyes del agua y de la gravedad. No es, por tanto, el matrimonio el que debe someterse a su voluntad, sino su voluntad la que debe plegarse al matrimonio. Quien disuelve arbitrariamente un matrimonio afirma que *la ley del matrimonio* es la arbitrariedad, *la falta* de ley, pues nadie que esté en su sano juicio se atreverá a considerar sus actos como actos privilegiados, que *sólo le competen a él*, sino que, por el contrario, verán en ellos actos sujetos a ley y que *competen a todos*. ¿A qué os oponéis, entonces? A las leyes de la arbitrariedad; pero si es así no podéis, al mismo tiempo, tratar de convertir la arbitrariedad en ley y acusar al legislador de arbitrario.

Hegel [131] dice: *en sí*, en cuanto al concepto, el matrimonio es indisoluble, pero *solamente* en sí, es decir, en cuanto a su concepto. Con ello, no se postula del matrimonio nada *específico y peculiar*. Todas las relaciones éticas son indisolubles *en cuanto a su concepto*, de lo que es fácil convencerse cuando se presupone su *verdad*. El *verdadero* Estado, el *verdadero* matrimonio, la *verdadera* amistad son indisolubles, pero ningún Estado, ningún matrimonio, ninguna amistad corresponden plenamente a su concepto, y así como la amistad real, incluso dentro de la familia, y como el Estado real en la historia universal, así también el matrimonio real es *disoluble* dentro del Estado. Ninguna *existencia* ética corresponde o *debe*, al menos, corresponder a su *esencia*. Y así como vemos que, en la naturaleza misma, la disolución y la muerte aparecen allí donde una existencia no corresponde ya plenamente a su determinación y como la historia universal decide cuándo un Estado se ha divorciado a tal punto de la idea del Estado que ya no merece seguir subsistiendo, así el Estado decide en qué condiciones un matrimonio *existente* ha dejado de ser tal matrimonio. El divorcio no es sino la declaración de que este matrimonio es un matrimonio *muerto*, cuya existencia ya sólo representa una apariencia y un fraude. Y de suyo se comprende que no es él el arbitrio del legislador ni el

bitrio de los particulares, sino solamente *la esencia de la cosa* quien tiene que decidir si un matrimonio ha muerto o no, pues una *declaración* de muerte depende, como es notorio, de los hechos mismos, y no de los *deseos* de las partes interesadas. Y si para declarar la muerte *física* exigimos pruebas patentes e irrefutables, es natural que el legislador sólo puede certificar a la vista de los síntomas más infalibles una muerte *moral*, ya que el asegurar la vida de las relaciones morales no es solamente un derecho suyo, sino también un *deber*, el deber de la propia conservación.

Claro está que la *seguridad* de que se dan, fielmente apreciadas, con arreglo al estado de la ciencia y de la razón general, sin opiniones preconcebidas, las *condiciones* en virtud de las cuales la existencia de una relación ética ha dejado de corresponder a su *esencia*, esa seguridad sólo podrá tenerse allí donde la ley representa la expresión consciente de la voluntad del pueblo y sea, por tanto, creada en ella y por ella.

Queremos añadir todavía unas palabras acerca de los requisitos para facilitar o entorpecer la disolución del matrimonio. ¿Podemos acaso considerar sano, sólido, verdaderamente organizado un organismo natural expuesto a verse destruido por cualquier golpe de fuera, por cualquier agresión? ¿No nos consideraríamos injuriados si se sentara el axioma de que nuestra amistad no podría resistir al menor accidente y tendría *necesariamente* que romperse al conjuro de cualquier capricho? Pues bien, el legislador, en lo que al matrimonio se refiere, no puede hacer otra cosa que determinar cuándo es *lícito* disolverlo o lo que tanto vale, cuándo está ya *disuelto* en su esencia. La disolución judicial del matrimonio se limita a protocolizar su disolución interior. El punto de vista del legislador es el punto de vista de la necesidad. Por tanto, el legislador *honra* también el matrimonio, reconoce su profunda esencia moral, cuando lo considera lo suficientemente poderoso para hacer frente a muchas colisiones sin sufrir merma. La blandura hacia los deseos de los individuos se trocaría en dureza contra la esencia de los individuos, contra su razón moral, encarnada en las relaciones éticas.

Por último, solo podemos considerar como un juicio precipitado el acusar de *hipocresía* como muchos lo hacen, a los países en que rigen *requisitos estrictos para el divorcio*, entre los cuales se cuenta el país renano. Solamente un horizonte visual incapaz de ir más allá de la corrupción de las costumbres que le rodea puede atreverse a lanzar tales acusaciones, que en la provincia renana, por ejemplo, se consideran ridículas, viendose en ellas simplemente una prueba de cómo se pierde incluso la *idea* de lo que son las relaciones morales y de cómo todo hecho moral puede ser presentado como un *cuento* y una mentira; lo cual no es más que la consecuencia directa de leyes que no han sido dictadas por el respeto al hombre, defecto que no se remedia precisamente pasando del desprecio material al desprecio ideal y exigiendo, en vez de la sumisión consciente a las potencias de la moral y la naturaleza, la obediencia inconsciente a una autoridad colocada por encima de la naturaleza y de la moral.

LAS ELECCIONES A DIPUTADOS DE LA DIETA REGIONAL

[*Rheinische Zeitung*, núm. 68,
9 de marzo de 1943]

La *Gaceta del Rin y del Mosela*, tan modesta, que no pretende pasar por "el periódico más leído de la provincia renana" ni presentarse como "el portavoz del pensamiento político", escribe, entre otras cosas, refiriéndose a las elecciones a diputados en la ciudad de Colonia:[132]

"De buena gana consideramos a los señores Merkens y Camphausen como personas dignas y honorables" ("y hombres honorables lo son todos", como dice la tragedia) "e *incluso* aplaudimos a la *Gaceta Renana*" (¡cuánto honor!) "que opone triunfalmente estos nombres a los de los adversarios de los derechos de nuestra provincia, pero, en cambio, no tenemos más remedio que impugnar clara y enérgicamente las *razones* por las que se ha tratado de apoyar la elección de dichos señores, y no porque estas razones *no* merezcan ser tenidas en cuenta, sino porque no tienen una importancia *exclusiva*, sino simplemente secundaria."

Este comentario se refiere a una hoja litografiada que se ha distribuido entre *diversos* electores de la ciudad de Colonia y que dice así:

"Lo que la ciudad de Colonia debe defender, ante todo y con mayor empeño, en la próxima Dieta, son, incuestionablemente, sus intereses comerciales e industriales, razón por la cual la elección debe recaer sobre los hombres que, además de ser honrados e independientes y ocupar entre nosotros una posición social, se hallen familiarizados con la marcha de aquellos asuntos en nuestra ciudad y sean capaces de comprenderlos, explicarlos y desarrollarlos desde un punto de vista acertado."

Viene luego la mención de los nombres de aquellas personas, irreprochablemente honorables. Y la hoja termina diciendo:

"Nuestra ciudad ocupa ya hoy un lugar importante en el mundo mercantil: pero aún necesita extender considerablemente su comercio y su industria, en una perspectiva no muy lejana. La navegación a vela y a vapor, los barcos de arrastre y el ferrocarril volverán a nuestra ciudad a los prósperos tiempos de las viejas Hansas, a condición de que sus verdaderos intereses sean defendidos con inteligencia y perspicacia en la futura Dieta."

VARIOS ELECTORES

Colonia, 24 de febrero.

Esta hoja da pie a la muy espiritual *Gaceta del Rin y del Mosela* para el siguiente pedestre comentario:

"Si los intereses materiales de carácter local prevalecen hasta el punto de que no dejen siquiera traslucir las necesidades espirituales y generales del país, a nadie puede extrañarle que quienes empuñen las riendas del gobierno atiendan solamente a los primeros y sólo se fijen en las segundas cuando juzguen conveniente. ¡Oh, gran ciudad de Colonia, sagrada ciudad de Colonia, ingeniosa y espiritual ciudad, cuán bajo han caído los intereses espirituales y los recuerdos históricos de muchos de tus hijos! ¡Con la consecución de deseos y esperanzas que, en el mejor de los casos, afectan solamente a una gran camarilla (la de los ricos), sueñan volver a los tiempos de las viejas Hansas!"

La *Gaceta del Rin y del Mosela no* censura la elección de los diputados propuestos, sino solamente las *razones* que se invocan "en apoyo" de su elección. Y ¿cuáles son estas razones? La *Gaceta del Rin y del Mosela* cita *una* circular dirigida a *diversos* electores en la que se señalan los intereses "comerciales e industriales" como los asuntos más importantes a que los representantes de Colonia deberán atender en la próxima Dieta. ¿De dónde sabe la *Gaceta del Rin y del Mosela* que esta circular, que, por lo demás, como el mismo periódico reconoce, sólo se ha dirigido a "diversos" electores, ha influido tan poderosamente en el ánimo de los votantes como para decidir preferente o exclusivamente la elección de los señores Merkens y Camphausen? Del hecho de que en una circular se recomiende, por razones muy *especiales*, la elección de estos señores y aun suponiendo que llegaran a ser realmente elegidos, no se deduce, ni mucho menos, que su elección sea la consecuencia *obligada de aquella recomendación* y de los *motivos* especiales en que se apoya.

La *Gaceta del Rin y del Mosela* aplaude a la *Gaceta Renana*, cuando ésta "opone triunfalmente" los nombres de los señores Camphausen y Merkens "a los de los adversarios de los derechos de nuestra provincia". Pero, ¿qué es lo que la lleva a este "aplauso"? Es, evidentemente, el carácter de las personas propuestas. ¿Acaso se cree que este carácter es menos conocido en Colonia que en Coblenza? Entre los intereses que deberán defenderse en la Dieta, la *Gaceta del Rin y del Mosela* menciona *solamente* la "*organización más libre del municipio*" y la "*ampliación de los derechos estamentales*". Pues bien, ¿acaso se piensa que los vecinos de Colonia ignoran que el señor Merkens se ha distinguido en varias Dietas por su lucha en favor de una "organización más libre del municipio" y que, incluso en una de ellas, oponiéndose a casi toda la asamblea, defendió valiente e inquebrantablemente ese tipo de organización? Y, por lo que a "la ampliación de los derechos estamentales" se refiere, en Colonia se conoce muy bien que el señor Merkens ha protestado con mucha fuerza contra el menoscabo de estos intereses por medio de la autonomía y que, sin embargo, ha luchado enérgicamente por que esos intereses se atuvieran a sus límites, cuando así lo exigían el interés general, los derechos colectivos y la razón, como se ha demostrado en los debates sobre el robo de leña y la ley de caza.[133] Así, pues, si la competencia general del señor Merkens para el puesto de diputado a la Dieta aparece demos-

trada más allá de toda duda por toda su carrera parlamentaria y si la gran cultura universal, la alta inteligencia y el serio y honorable carácter del señor Camphausen son conocidos de todos, ¿qué autoriza a la *Gaceta del Rin y del Mosela* a sostener que la elección de los dos señores citados no responderá a estas razones que saltan a la vista, sino más bien a la citada circular?

¡No!, ¡No!, nos replicará el honorable periódico, no es eso, ni mucho menos, lo que nosotros afirmamos. Nuestra delicada sensibilidad espiritual sólo se siente herida por los *autores* de aquella circular, gentes materialistas, que, en vez de invocar los verdaderos intereses espirituales del pueblo, hacen resaltar otras motivaciones mucho más bajas, con las que, apelando a razones inadecuadas, se trata de influir en la elección de dichos señores, de estos "hijos de Colonia", cuyos "intereses espirituales" y cuyos "recuerdos históricos" "han caído tan bajo".

Y si la *Gaceta del Rin y del Mosela* solo quiere referirse a los *autores* de la mentada circular anónima, ¿por qué levanta tanto griterío? ¿Por qué dice:

"Si los intereses materiales de orden local prevalecen *hasta tal punto que no dejan siquiera traslucir las necesidades espirituales y generales del país*, a nadie puede extrañarle que quienes empuñan las riendas del gobierno atienden solamente a los primeros y sólo se fijen en los segundos cuando juzguen conveniente."?

¿Acaso puede afirmarse que en Colonia prevalece exclusivamente los intereses materiales de carácter local por el hecho de que esos intereses prevalezcan exclusivamente en una circular anónima? En modo alguno, del mismo modo que no puede afirmarse que en Colonia prevalezcan exclusivamente los intereses *jurídicos* por el hecho de que estos intereses se hagan valer exclusivamente en otra circula renviada también a *diversos* electores. ¿Acaso no existen en toda ciudad, como en toda familia, hijos carentes de intereses *espirituales?* ¿Y podemos, razonablemente, inferir a base de estos hijos el carácter de una ciudad o de una familia?

Y, sin embargo, si la examinamos debidamente, es evidente que la circular de referencia no es tan reprobable como quiere hacernos creer el periódico de *Coblenza.* Lejos de ello, aparece plenamente justificada por la misión de las Dietas, tal como la ley la establece. La función legal de los estamentos consiste, en parte, en defender los *intereses generales de la provincia* y, en parte, los *intereses particulares de los estamentos.* Y que los señores Camphausen y Merkens son dignos representantes de los *intereses provinciales renanos* le consta a todo el mundo y no necesitaba ser confirmado ni siquiera mencionado por los autores de la circular.

Así, pues, si la competencia *general* de estas personas para ocupar el cargo de diputados a la Dieta es del dominio público, se trataba simplemente de ver cuáles son los *intereses municipales que,* "ante todo y con mayor empeño" deben ser defendidos en la "*próxima Dieta*". Y tam-

poco en este punto basta con negar, sino que hay que *demostrar* lo que se afirma.

La *Gaceta del Rin y del Mosela* hace especial hincapié en el pasaje en que se dice:

"La navegación a vela y a vapor, los barcos de arrastre y el ferrocarril volverán a nuestra ciudad a los *prósperos tiempos de las viejas Hansas*."

¡Oh, pobre y desventurada ciudad de Colonia! ¡Cómo te engañan y cómo te dejas engañar tú misma!

"Con la consecución de deseos y esperanzas" —clama la *Gaceta del Rin y del Mosela*—, "que, en el mejor de los casos, afectan solamente a una gran *camarilla* (la de los ricos), sueñan con volver a los tiempos de las viejas Hansas."

¡Infeliz *Gaceta del Rin y del Mosela!* No se da cuenta de que, al hablar de "los tiempos de las viejas Hansas", se alude solamente a los tiempos de la vieja prosperidad comercial, de que "todas las necesidades *espirituales* y *generales*" bajarían ya a la tumba, de que todos los "intereses espirituales" serían ya hoy, cosas de locos, de que todos los "recuerdos históricos" estarían llamados a disiparse, si Colonia se empeñara en volver a los tiempos políticos, sociales e intelectuales de las ciudades hanseáticas, a los tiempos de la *Edad Media*, ¿Acaso no tendría el gobierno que cosiderar las "necesidades espirituales y generales" como dominio privado exclusivo suyo si una ciudad se desentendiera totalmente de la noción racional y saludable del presente, para vivir solamente de los sueños del pasado? ¿Y no tendría el gobierno que considerarse, incluso, obligado, por el deber de su propia conservación, a mantener muy firmes las riendas del poder si de veras se aspirara a dar al traste con todo el presente y el futuro, para resucitar *estados de cosas ya fenecidos y putrefactos?*

Queremos hablar claramente a nuestros lectores. En Colonia se ha ventilado —lo que habla más elocuentemente que nada en favor de su sensibilidad política— una seria *lucha electoral,* una lucha entre los hombres del presente y los hombres del pasado. Los hombres del pasado, los que desearían ver restaurados *con pelos y señales* los "tiempos de las viejas Hansas", han salido totalmente derrotados, a pesar de todas las maquinaciones. Y he aquí que saltan a la palestra estos absurdos materialistas, a quienes cualquier barco de vapor o cualquier ferrocarril debiera demostrar *ad oculos* su crasa carencia de espíritu y hablan hipócritamente de "intereses espirituales" y de "recuerdos históricos" y lloran sobre las aguas de Babilonia lágrimas de cocodrilo, hablando de la "gran ciudad de Colonia", de la "sagrada Ciudad de Colonia", de la "ingeniosa y espiritual ciudad". Esperemos que sus lágrimas no se sequen en mucho tiempo.

LA PROHIBICIÓN DE LA "GACETA GENERAL DE LEIPZIG" [134]

LA PROHIBICIÓN DE LA "GACETA GENERAL DE LEIPZIG" DENTRO DEL ESTADO PRUSIANO

[*Rheinische Zeitung*, núm. 1, 1 de enero de 1843]

La prensa alemana inicia el nuevo año bajo auspicios *aparentemente* tristes. La prohibición que acaba de ser decretada contra la *Gaceta General de Leipzig* dentro de los Estados prusianos, echa por tierra, creemos que de un modo bastante terminante, los sueños acerca de las grandes *concesiones* del futuro con que se engañaban a sí mismos los optimistas. Y como este periódico, que aparece bajo la *censura sajona*, ha sido prohibido por sus manifestaciones acerca de los asuntos de Prusia, a nadie le es lícito abrigar a la vista de ello la esperanza de que seamos libres para comentar, *sin la ingerencia de la censura*, nuestros propios asuntos interiores. Esta consecuencia de hecho no creemos que pueda ser refutada por nadie.

Los principales reproches que se han formulado en contra de la *Gaceta General de Leipzig* son, sobre poco más o menos, los siguientes:

> "Propala rumores tras rumores, la mitad de los cuales, por lo menos, resultan luego ser falsos. Además, no se atiene a los hechos, sino que pretende indagar los motivos a que responden; y, por muy infudados que sean con frecuencia sus juicios, los expone siempre con un tono categórico de infalibilidad, y no pocas veces con la más reprobable de las pasiones. Su comportamiento es inseguro, indiscreto, ligero, en una palabra malo."

Suponiendo que todas estas acusaciones sean realmente fundadas, cabe preguntarse si van dirigidas en realidad contra los *malos manejos* de la *Gaceta general alemana* o son más bien acusaciones que cabría formular, en general, contra el *carácter inevitable* de la *prensa del pueblo*, cuando ésta da sus primeros pasos. ¿Se trata simplemente de la existencia de *cierto tipo* de prensa o se trata más bien de la inexistencia de la prensa *real*, es decir, de la *prensa del pueblo*?

La prensa francesa, la inglesa, cualquier prensa, iniciaron su carrera al igualar que la prensa alemana, y todas ellas han merecido y recibido los mismos reproches. La prensa no es ni tiene por qué ser otra cosa que el *franco*, muchas veces sin duda apasionado, exagerado en

sus expresiones y equivocado, diario pensar y sentir de un pueblo que realmente piensa como pueblo". De ahí que sea siempre, como la vida misma, algo que se halla en constante flujo, que jamás puede considerarse acabado. Es algo que vive en el pueblo y percibe y trasluce honradamente, todos sus temores y esperanzas, sus amores y sus odios, sus alegrías y sus penas. Y proclama en alta voz lo que cree percibir con temor y con esperanza y, al hacerlo, procede violentamente, apasionadamente, unilateralmente, dejándose llevar en cada momento de sus estados de ánimo y sus emociones. Ya mañana se encargará ella misma de corregir los errores en que hoy haya incurrido en sus juicios y su exposición de los hechos.

Esa es la política verdaderamente "sana" y "natural", que, por lo demás, sus adversarios parecen preconizar.

Los reproches que en los últimos días se han hecho en una alentada a la "prensa" joven se destruyen los unos a los otros. Fijaos, se nos dice, en cuán serena, prudente y moderada es la actitud de los periódicos *ingleses* y *franceses*. Se basan siempre en la vida real, sus puntos de vista son los que corresponden a una fuerza *efectiva*, no adoctrinan al pueblo, sino que son las verdaderas doctrinas del pueblo y de sus partidos. Vosotros, en cambio, no manifestais los pensamientos y los intreses del pueblo, sino que los *haceis* vosotros mismos o, mejor dicho, se los imputa. Sois vosotros quienes creais el espíritu de partido, en vez de ser obra de él. Y así, se le reprocha a la prensa, unas veces, que *no existen* partidos políticos y, otras, que la prensa trata de *poner remedio* a esto, creándolos. Pero es algo que se comprende de suyo. Allí donde la prensa es *joven*, tiene que serlo también el espíritu del pueblo, y es evidente que el pensamiento político *diario* y franco de un espíritu del pueblo que acaba apenas de despertar tiene que ser necesariamente más informe, más prematuro que el que se ha engrandecido y hecho fuerte y seguro de sí en las luchas políticas. Y, sobre todo, el pueblo cuyo sentido político despierta apenas no se preocupa tanto de la exactitud *efectiva* de tales o cuales datos como del *alma moral* que los anima y que habla en ellos; hecho o invención fabulosa, lo importante es que estemos ante la encarnación de los pensamientos, los temores, las esperanzas del pueblo; no importa que se trate de un *cuento de hadas*. El pueblo ve esto, ve su propia esencia reflejada en la esencia de su prensa y, si no lo viera, si creyera estar ante algo *insignificante*, no se entusiasmaría ante ello, pues un pueblo no se deja fácilmente engañar. No importa que la joven prensa se comprometa y equivoque diariamente que se deje llevar de las malas pasiones: lo importante es que el pueblo ve reflejado en ella su propia realidad y sabe que, por mucho veneno que puedan destilar la malignidad o el falso entendimiento, su esencia se mantiene siempre pura y apegada a la verdad y que el veneno, al correr por el fluido vital de la sangre, marcha siempre hacia la verdad y se convierte en una saludable medicina. El pueblo sabe que su prensa carga con sus pecados, se humilla por ellos y, pensando siempre en su gloria y re-

nunciando a todas las sinecuras, busca siempre la verdad entre las espinas del duro presente.

Los reproches que se dirigen a la *Gaceta general de Leipzig*, deben ser interpretados por nosotros, pues, como dirigidos a la joven prensa del pueblo, es decir, a la prensa real y verdadera, pues por sí solo se comprende que la prensa no puede llegar a ser una realidad sin pasar por sus etapas de desarrollo necesarias, que descansan sobre su propia esencia. Para nosotros, quienes repudian la prensa del pueblo repudian en verdad el espíritu político de este pueblo. Y, sin embargo, hemos declarado el comienzo de este artículo que los auspicios de la prensa alemana son, *al parecer*, tristes. Y así es en realidad, pues luchar contra una existencia es *la primera forma* de su reconocimiento, de su ser real y de su fuerza. Y solamente la lucha puede convencer tanto al gobierno como al pueblo y la prensa misma de los títulos de legitimidad reales y necesarios que la prensa ostenta. Solamente ella, la lucha, puede demostrar si estamos simplemente ante una concesión o ante una necesidad, ante una ilusión o ante una verdad.

LA "GACETA DE COLONIA" Y LA PROHIBICIÓN DE LA "GACETA GENERAL DE LEIPZIG"

[*Rheinische Zeitung*, núm. 4, 4 de enero de 1843]

En su número de 31 de diciembre, la *Gaceta de Colonia*, publica, bajo el signo de su corresponsal "Leipzig 27" un artículo en el que, casi en tono de júbilo, da cuenta de la prohibición de la *Gaceta General de Leipzig*. Téngase en cuenta que la orden de gabinete por la que se decreta la prohibición de dicho periódico y que publica la *Gaceta del Estado* de ayer aparece fechada el 28 de diciembre. El misterio se explica simplemente haciendo constar que el 31 de diciembre nos trajo el correo la noticia de la prohibición del periódico de Leipzig y que la *Gaceta de Colonia* creyó oportuno *escribir*, además de la correspondencia, el corresponsal, asignando como domicilio a su *solvente voz* la ciudad de Leipzig. La fantasía "mercantil" de la *Gaceta de Colonia* ha sido lo suficientemente "lista" para embrollar los conceptos. Puso la residencia de la *Gaceta de Colonia* en Leipzig, porque la residencia de la *Gaceta de Leipzig* en Colonia se había vuelto imposible. Y si la redacción de la *Gaceta de Colonia*, reflexionando más friamente, quisiera defender como una verdad de los hechos lo que no es más que el juego de su fantasía, nos veríamos obligados a añadir al mítico artículo del corresponsal de Leipzig un *hecho* más que

"traspasa todas las fronteras del decoro y que los más prudentes y moderados entre nosotros tienen que considerar como una indiscreción intolerable".

Por lo que se refiere a la prohibición de la *Gaceta General de Leipzig*, ya hemos expuesto nuestro modo de ver. No hemos rechazado como una pura especulación las acusaciones hechas contra dicho periódico, pero hemos afirmado que estamos ante fallas nacidas de la *esencia misma de la prensa del pueblo* y que, por tanto, es necesario tolerar en su trayectoria de desarrollo, a menos que quiera cortarse el vuelo de ésta.

La *Gaceta General de Leipzig* no es *toda* la prensa del pueblo alemán, pero es, sin duda, parte integrante de ella. Los diferentes elementos que forman la naturaleza de la prensa del pueblo, al desarrollarse de un modo natural, conducen necesariamente a una conformación *peculiar* de cada uno de ellos. Eso explica por qué el cuerpo total de la prensa del pueblo tiene que bifurcarse en los diferentes periódicos con los diferentes caracteres propios de ellos y que se complementan mutuamente. Y si en unos, por ejemplo, brilla la ciencia política, en otros se pone de relieve la práctica política, si en unos se afirma y prevalece el *nuevo* pensamiento, en otros se abren paso los *nuevos* hechos. Y la "buena" prensa del pueblo sólo podrá abrirse camino así, si los elementos que la integran encuentran realmente un desarrollo libre e independiente, *cada uno de por sí*; es decir, solamente así llegará a desarrollarse la prensa del pueblo que agrupe *armónicamente* todas las verdaderas facetas del *espíritu del pueblo*, de tal manera que cada periódico tenga presente ante sí el verdadero espíritu moral, lo que hará que cada rosa exhale su perfume y su alma. Ahora bien, para que la prensa pueda cumplir con el destino que tiene trazado es necesario, ante todo, que no se le trate de imponer ningún destino desde fuera y se la rodee de todos los cuidados y atenciones de que hay que rodear a la planta para que florezca, que se reconozcan sus *leyes interiores*, a las que no es posible sustraerla sin caer en la arbitrariedad.

LA BUENA Y LA MALA PRENSA

Rheinische Zeitung, núm. 6,
6 de enero de 1843]

Hemos tenido que escuchar ya muchas cosas en abstracto acerca de la *"buena"* y la *"mala"* prensa. Tratemos ahora de ilustrar la diferencia a la luz de un ejemplo.

La *Gaceta de Elberfeld* [135] de 5 de enero, en un artículo fechado en dicha ciudad, se califica a sí misma de "buena prensa". He aquí la noticia que publica dicho periódico:

"*Berlín*, 30 de diciembre. La prohibición de la *Gaceta General de Leipzig* ha producido aquí, en general, *poca impresión*."

En cambio, la *Gaceta de Düsseldorf* [136] coincidiendo con la *Gaceta Renana*, informa:

"*Berlín*, 1 de enero. La prohibición incondicional de la *Gaceta de Leipzig* ha despertado aquí una *enorme* sensación, ya que los berlineses leían con gusto dicho periódico", etc.

¿Qué prensa es la "buena" o la "mala", cuál es la "*verdadera*" prensa? ¿La que expresa la realidad, o la que expresa la realidad *deseada*? ¿Cuál representa a la opinión pública y cuál la deforma? ¿Cuál merece, por tanto, la *confianza del estado*?

La declaración de la *Gaceta de Colonia* no nos satisface. En su réplica a nuestra versión de que se mostraba "casi jubilosa" al dar cuenta de la prohibición de la *Gaceta General de Leipzig*, se remite, no sólo a la parte *estadística*, sino a una errata. Errata que, naturalmente, no podía pasar desapercibida para la *Gaceta General de Leipzig*.

RÉPLICA AL ATAQUE DE UN PERIÓDICO "MODERADO" [137]

[*Rheinische Zeitung*, núm. 8, 8 de enero de 1843]

Un periódico renano tan *moderado* como la *Gaceta General de Augsburgo*, de lenguaje diplomático, es decir, un periódcio de fuerzas muy equilibradas, carácter muy circunspecto e inteligencia muy prudente ha tergiversado nuestra afirmación de que la "*Gaceta General de Leipzig es* necesariamente parte integrante de la prensa del pueblo alemán", convirtiéndola en la aseveración de que la *mentira* es parte necesaria de la prensa. No vamos a escandalizarnos porque este periódico tan moderado arranque una frase suelta del contexto de nuestro razonamiento y no considere digno de su alta y honorable atención al artículo incriminado, al igual que un planteamiento anterior. Del mismo modo que no podemos pedir a nadie que se salga de su propia piel, no se nos ocurre demandar que un individuo o un partido se salga de su piel espiritual, dé un salto mortal por encima de los límites de su horizonte intelictivo; sobre todo, tratándose de un partido que considera sagradas sus propias limitaciones.

No nos detendremos, pues, a examinar lo que aquella moradora del *justo medio* intelectual habría debido hacer para refutarnos, sino que nos limitaremos a exponer los hechos reales.

Ante todo, enumera los viejos pecados de la *Gaceta General de Leipzig*, la actividad mantenida por ella ante los asuntos hannoverianos,[138] su polémica partidista contra el catolicismo (*hinc illae lacrimas!* [a] ¿Acaso nuestra amiga acusaría de los mismos pecados mortales, sólo que en sentido contrario, a las *Hojas Políticas de Munich?* [139]) sus chismes y cháchara, etc., etc. Esto nos trae a la memoria una imagen resumida de la *Avispa* [140] de Alphonse Karr. El señor Guizot, se dice allí,

[a] De ahí aquellas lágrimas.

pinta al señor Thiers y el señor Thiers al señor Guizot como traidor a la patria y, desgraciadamente, los dos tienen razón. Si todos los periódicos alemanes de la vieja escuela quisieran echarse en cara su pasado, el proceso sólo podría girar en torno a una cuestión formal, a saber: si han pecado por lo que hicieron o por lo que *dejaron de hacer.* Con gusto reconoceríamos a nuestra amiga que le lleva a la *Gaceta General de Leipzig* la inocente ventaja de no haber tenido una mala existencia, sino de no haber tenido existencia alguna.

Sin embargo, nuestro incriminado artículo no hablaba del carácter pasado, sino del carácter *actual* de la *Gaceta general de Leipzig,* aunque, como fácilmente se comprende, tendríamos objeciones no menos serias que hacer contra una prohibición de la *Gaceta de Elberfeld,* del *Corresponsal de Hamburgo* o de la *Gaceta del Rin y del Mosela,* que ve la luz en Coblenza, ya que el *estado de derecho* no sufre alteración por el carácter moral y, menos aún, por las ideas políticas y religiosas de los individuos. Y la *falta de garantías jurídicas* de la prensa se halla por encima de toda duda, desde el momento en que su *existencia* se hace depender de su *manera de pensar.* Hasta ahora, no existe, en efecto, ningún código de las intenciones, como no existe tampoco ningún tribunal llamado a juzgarlas.

A la *última fase* de la *Gaceta General de Leipzig* atribuye nuestro periódico "moderado" una serie de hechos falsos, mentiras y tergiversaciones, lo que explica su indignación moral al denunciar que nosotros consideramos la *mentira* como un elemento necesario de la prensa del *pueblo.* ¿Y si nosotros dejáramos pasar esta temible conclusión, si afirmáramos, en efecto, que la *mentira* constituye un elemento necesario de la prensa del pueblo y, concretamente, del pueblo alemán? Y, al decir esto, no nos referimos a la *mentira intencional,* espiritual, sino a la mentira *en los hechos,* a la mentira corpórea. ¡Apedreadlo! ¡Apedreadlo!, gritaría nuestra amiga cristiana. ¡Apedreadlo! ¡Apedreadlo! repetiría a gritos todo el coro. Pero, no nos precipitemos, tomemos el mundo tal y como es, no seamos unos ideólogos y otorguemos a nuestra amiga el testimonio de que tampoco ella lo es. Que el periódico "moderado" se para a echar un vistazo sobre sus propias columnas y vea si no es verdad que también él, como la *Gaceta Prusiana del Estado,* como todos los periódicos alemanes y todos los del mundo, publican diariamente *mentiras de París,* chismes y cháchara acerca de los inminentes cambios ministeriales en Francia, falsedades que al día siguiente, a la hora siguiente, desmiente cualquier periódico parisino. ¿Y acaso la *Gaceta del Rin y del Mosela* no considera la *mentira efectiva* como un elemento necesario bajo las rúbricas de Inglaterra, Francia, España, Turquía y, en cambio, como un delito condenable, merecedor de la pena de muerte, cuando se trata de la rúbrica de Alemania o de Prusia? ¿Por qué estos dos pesos y medidas? ¿Por qué esta doble manera de ver la verdad? ¿Por qué el mismo periódico tiene que revelar en una columna la frívola indiferencia de un mensajero de novedades y en la otra columna la seca irrefutabilidad de una hoja oficiosa? Ma-

nifiestamente, porque para los periódicos alemanes existe un tiempo francés, inglés, turco o español, pero no existe un tiempo alemán, sino solamente una *intemporalidad alemana.* ¿No son más de elogiar y deben ser elogiadas por *razón de estado* los periódicos que siguen todo *lo que pasa con* atención vigilante, un febril interés y una dramática tensión, que sigue ante todo la *historia de cada día,* arrebatándosela al *extranjero* y conquistándola para la *patria?* ¡No importa que con ello provoquen el descontento y la inquietud, con tal de que éstos sean un descontento y una inquietud *alemanes!* ¡Por lo menos, por este camino le devolverán al estado los espíritus que se han vuelto de espaldas a él, aunque sean espíritus descontentos e inquietos! Estos espíritus no sólo se hallarán animados por el temor y la esperanza, las alegrías y las penas y, sobre todo, una *participación* real por lo que ocurre en el estado; el estado será, para ellos, un asunto *propio,* cercano a su *casa* y a su *corazón;* en vez de poner sobre el mapa político de Alemania, como capitales, a Londres, París o San Petersburgo, pondrán a Berlín, Dresden y Hannóver, hazaña más digna de ser rememorada que el traslado de la capital del imperio de Roma a Bizancio.

Ahora bien, si los periódicos alemanes y prusianos que se trazan como meta poner a Prusia y Alemania en el centro del interés son arrojados por la misteriosa esencia sacerdotal del estado a un mundo de profanos al que no es accesible la luz, que no puede convertirse en la carne y la sangre del estado; si, en lo tocante a la verdad de los hechos se hallan por debajo de la prensa francesa e inglesa, si se comportan con frecuencia de un modo torpe y desmañado, no debemos extrañarnos de que los alemanes sólo conozcan *de oídas* lo que es su estado, y las *puertas cerradas* no son como las *gafas* ni el estado *secreto* es el estado *público.* Ni hay que culpar a los periódicos de lo que sólo es culpa del Estado, una falta que es precisamente la que los periódicos tratan de corregir.

Lo repetimos, pues, una vez más: "*La 'Gaceta general de Leipzig' es parte necesariamente integrante de la prensa del pueblo alemán*". Ella ha satisfecho preferentemente el interés por los *hechos políticos,* mientras que nosotros hemos tratado preferentemente de satisfacer el interés por el *pensamiento político,* y huelga decir que ni los hechos excluyen el pensamiento ni el pensamiento descarta los hechos, sino que aquí se trata del carácter *predominante,* de la *característica diferencial.*

RÉPLICA A LA DENUNCIA DE UN PERIÓDICO "VECINO"

[*Rheinische Zeitung,* núm. 10,
10 de enero de 1843]

Sería contrario a toda regla que la "buena" prensa no tratara ahora, en Alemania, de alcanzar por todos los medios sus entorchados de general, y, a la cabeza de ella, la profetiza *Hulda* [141] de Augsburgo, a la que

ahora, respondiendo a sus reiteradas tentaciones, sacamos a bailar. Hoy, tenemos que vérnoslas con nuestra inválida vecina, la venerabilísima *Gaceta de Colonia. Toujours perdrix.*[b]

En primer lugar, "algo provisional" o "provisionalmente, algo", una papeleta que queremos anticipar a su *denuncia* de hoy, para hacernos presentes, una de esas amabilísimas historietas con las que la *Gaceta de Colonia* sabe hacerse *respetar* del gobierno, hacer valer la "verdadera libertad" en frente de la "arbitrariedad" y ponerse "límites" desde dentro. El lector bien dispuesto recordará cómo en el núm. 4 de la *Gaceta Renana* se acusaba directamente a la *Gaceta de Colonia* de haber *fabricado* en su redacción el artículo de su corresponsal en Leipzig en que se daba cuenta, casi en tono de júbilo, de la tantas veces aludida prohibición y como aconsejábamos muy bien intencionalmente a dicho periódico que se abstuviera de asumir una defensa seria del citado documento, haciéndole saber que, en caso contrario, nos veríamos obligados a divulgar otro *hecho desagradable,* "en relación con el mírico artículo del corresponsal de Leipzig". Y el amable lector recordará también la dócil y elusiva réplica de la *Gaceta de Colonia* del 5 de enero a nuestra dúplica del núm. 6 y el "penoso silencio" que la *Gaceta de Colonia* crea oportuno adoptar a la vista de ella. La cuestión litigiosa es la siguiente: la *Gaceta de Colonia* encontraba la prohibición de la *Gaceta General de Leipzig* justificada por una noticia que

"traspasa todas las fronteras del decoro y que los más prudentes y moderados entre nosotros tienen que considerar como una indiscreción intolerable".

Se aludía con ello, sin duda alguna, a la publicación de la carta de Herwegh.[142] Y probablemente podría compartirse este punto de vista de la *Gaceta de Colonia* si no diera la casualidad de que ella misma había considerado *oportuno* comunicar a sus lectores la carta en cuestión, aunque ciertos "límites" que se le opusieran "desde fuera" le impidieron realizar su buena intención.

Con ello no queremos, ni mucho menos, imputar a la *Gaceta de Colonia* un proceder desleal, pero sí debemos dejar al criterio del público el juzgar si no constituía una *discreción conmpresible,* si no traspasaba todas las fronteras del *decoro* y de la *moral pública* el imputar al vecino como delito punible con la muerte el mismo hecho que uno mismo había estado a punto de cometer y que sólo un obstáculo *externo* impidió que se convirtiera en hecho *propio.* A la vista de esta explicación, no puede a uno extrañarle que la conciencia culpable de la *Gaceta de Colonia* nos conteste hoy con una *denuncia.* He aquí sus palabras:

"Se afirma allí" (es decir, en la *Gaceta Renana*) "que el tono extraordinariamente agudo, casi tajante, y desde luego muy desagradable, que la prensa adopta en contra de Prusia *no tiene más fundamento* que el llamar la atención

[b] Siempre perdiz (es decir, siempre lo mismo).

del gobierno. En efecto, el pueblo está ya al cabo de la calle en lo que se refiere a la oquedad característica de las formas de gobierno existentes; ni el pueblo ni la prensa tienen *ninguna* confianza en estas instituciones, y menos aún en que puedan desarrollarse desde dentro."

Y la *Gaceta de Colonia* acompaña dichas palabras de la siguiente exclamación:

"¿Cómo no asombrarse al ver que, al lado de semejantes manifestaciones, resuenan las voces quejándose de la falta de libertad de prensa? ¿Acaso puede aspirarse a más que a la libertad de decir a la cara del gobierno que 'todas las instituciones del estado son una basura y que ni siquiera sirven para dejar paso al advenimiento de algo mejor'?"

Debemos decir algo, ante todo, acerca del modo de hacer las citas. El autor del artículo en cuestión [143] se pregunta cuál es la explicación del tono destemplado que la prensa adopta con respecto a Prusia. Y contesta: "*A mí me parece* que la razón hay que buscarla, principalmente, en lo que sigue". No afirma lo que la *Gaceta de Colonia* le *atribuye*, a saber, que no exista *ninguna otra* razón, sino que expone su punto de vista sencillamente como *su propia* opinión, como su apreciación *individual*. El autor dice, además, cosa que la *Gaceta de Colonia* pasa por alto, que

"el auge de 1840 se infundió, en parte, en las formas de gobierno, a las que se dio vida y plenitud".

Se percibe sin embargo,

"que el espíritu del pueblo pasa de largo ante ellas, apenas las tiene en cuenta y no se ha acostumbrado *todavía a reconocerlas* como transición hacia un desarrollo más alto, o no ha sabido comprenderlas".

Y continúa diciendo el autor:

"No entraremos a examinar si dichas formas pueden invocar un derecho; el caso es que ni el pueblo ni la prensa tienen *plena confianza* en las instituciones y, menos aún, en la posibilidad de lograr un *desarrollo partiendo de ellas y desde abajo*."

La *Gaceta de Colonia* convierte la "*plena* confianza" en "*ninguna* confianza" y prescinde, en la última parte de la citada frase, de las palabras "y desde abajo", lo que modifica totalmente el sentido de la afirmación.

La prensa, continúa diciendo nuestro autor, se ha dirigido constantemente al *gobierno porque* "parecía tratarse siempre de las formas mismas dentro de las cuales es posible hacer valer frente al gobierno la legítima voluntad moral, los ardientes deseos y las necesidades del pueblo, empleando para ello un lenguaje libre, abierto y de peso". El artículo incriminado resume todos estos pasajes y la *Gaceta de Colonia*

por su parte, le hace decir que afirma "a la cara del gobierno" "*que todas las instituciones del estado son una basura y que ni siquiera sirven para dejar paso al advenimiento de algo mejor*".

¿Acaso se trata aquí de *todas* las instituciones del estado? Se trata solamente de aquellas formas de gobierno en las que "la voluntad del pueblo" puede manifestarse "libre, abiertamente y con peso". Pues bien, ¿cuáles han sido hasta ahora estas *formas de gobierno?* Evidentemente, sólo las *Dietas provinciales.* ¿Y podemos decir que el pueblo tenga una esencial confianza en ellas? ¿Confía el pueblo en que, partiendo de ellas, se llegue a un gran desarrollo popular? ¿Las ha considerado el leal Bülow-Cummerow como una verdadera expresión de la voluntad del pueblo? Pero no son solamente el pueblo y la prensa, sino que también el *gobierno* ha reconocido que *faltan* todavía las formas de gobierno, ya que, de otro modo, no habría considerado necesario proceder a crear una *nueva* forma, que son los "Comités".[144] Ahora bien, que tampoco son suficientes los Comités, bajo su forma actual, no lo hemos afirmado solamente nosotros; lo ha afirmado también la *Gaceta de Colonia* con referencia al *miembro de un Comité.*

Queda la otra afirmación, la de que las *formas de gobierno,* precisamente en cuanto *formas,* se enfrentan al contenido y de que el espíritu del pueblo no se siente "a gusto" en ellas como en *sus propias* formas, no las considera como las formas de su propia vida. Esta afirmación se limita a repetir lo que han manifestado muchos periódicos prusianos y extranjeros, sobre todo los autores de tendencia *conservadora,* a saber, que la *burocracia* es todavía demasiado poderosa y que la vida del estado no corre a cargo del estado todo, sino solamente de una parte de él, que es el "gobierno". Falta saber hasta qué punto las formas de gobierno actuales sean las adecuadas, en parte para infundirles un contenido vivo y en parte para complementarlas con las formas de gobierno indicadas, pero la respuesta a esta pregunta debería la *Gaceta de Colonia* buscarla allí donde nosotros nos referimos a las Dietas provinciales y a los Comités provinciales en relación con nuestra organización del estado en su conjunto y, si así lo hiciera, encontraría allí la información congruente incluso con su sabiduría. "Nosotros no exigimos que, en la representación popular, se haga caso omiso de las diferencias realmente existentes, sino que exigimos, por el contrario, que se tengan en cuenta las diferencias reales, creadas y condicionadas por la estructura interna del estado". "Exigimos tan sólo la *consecuente y total aplicación de las fundamentales instituciones prusianas;* exigimos que se abandone de pronto la vida real y orgánica del estado, para recaer en esferas de vida irreales, mecánicas, supeditadas, no estatales" (*Gaceta Renana,* año 1842, núm. 345). Pues bien, ¿qué nos hace decir la honorable *Gaceta de Colonia*?: "que todas las *instituciones del estado son una basura* y que ni siquiera sirven para dejar paso al advenimiento de algo mejor". Llega uno a pensar que la *Gaceta de Colonia* pretende suplir la carencia de *propia intrepidez* mediante el recurso de atribuir a otros los insolentes abortos de su cobarde, pero petulante fantasía.

LA DENUNCIA DE LA "GACETA DE COLONIA" Y LA POLÉMICA DE LA "GACETA DEL RIN Y DEL MOSELA"

[*Rheinische Zeitung*, núm. 13, 13 de enero de 1843]

"Votre front à mes yeux montre peu d'allégresse!
Serait-ce ma présence, Eraste, qui vous blesse?
Qu'est-ce donc? qu'avez-vous? et sur quels déplaisirs,
Lorsque vouz me voyez, pussez-vous des soupirs?" [c] [146]

Ante todo, estas palabras dedicadas a nuestra vecina, "*la de Colonia*". La *Gaceta de Colonia* no se extiende acerca de su "*supuesta denuncia*", deja a un lado este *punto fundamental* y se limita a quejarse de que la "redacción" se ha visto, con este motivo, arrastrada a la lucha del modo más desagradable. Sin embargo, nuestra buena vecina, si un corresponsal de la *Gaceta de Colonia* identifica a uno de nuestros corresponsales en Berlín con la *Gaceta Renana*, ¿por qué la *Gaceta Renana* no ha de poder identificar al corresponsal berlinés que replica en las columnas de la *Gaceta de Colonia* con la *Gaceta de Colonia* misma? Pero, viniendo a los *hechos*:

(La *Gaceta Renana*) "no *nos* atribuye ningún *hecho*, sino solamente una *intención*".

Lo que nosotros atribuimos a la *Gaceta de Colonia* no es solamente una intención, sino *el hecho de abrigarla*. Un hecho, la publicación de la carta de Herwegh, se vio convertido para la *Gaceta de Colonia*, gracias a ciertas *contingencias externas*, en una simple intención, a pesar de que ésta se había convertido ya en un hecho. Todo hecho frustrado recae en una mera intención, pero ¿quiere esto decir que se vea así sustraido a los tribunales de justicia? En todo caso, no dejaría de ser una curiosa virtud la que busca la justificación de sus actos en el hecho fortuito que los ha frustrado, que ha impedido que se convirtieran en hechos y se quedaran en meras intenciones. Ahora bien, nuestra leal vecina plantea, no precisamente a la *Gaceta Renana*, sobre la que abriga la lamentable sospecha de que no es lo suficientemente "honesta y consciente" para poder darle una respuesta, sino "a aquella pequeña parte del público que tal vez no ve todavía completamente claro en cuanto a la creencia que merecen las *sospechas*" (aunque más bien debiera decir, la defensa contra las sospechas) "de este periódico"; pero, se pregunta la *Gaceta de Colonia*, "¿por dónde sabe la *Gaceta Renana* que abrigábamos esta intención" (es decir, la de publicar la carta de *Herwegh*) "y no la contraria" (*signo haud probato*) [d] "para añadir la admonición que la pueril petulancia del autor ha merecido?" Ahora

[c] "Mostrais ante mis ojos una frente sombría. / ¿Es acaso mi presencia la que os disgusta, ¡Oh, Erasto!? / ¿Qué es, entonces? ¿Qué os sucede? ¿Qué es lo que os desplace, / Y os hace suspirar, solamente con verme?" [d] No sostenida en ninguna prueba.

bien, ¿por dónde sabe la *Gaceta de Colonia* qué *intenciones* movían la publicación de ese documento en la *Gaceta General de Leipzig?* ¿Por qué no había de ser simplemente la inocente intención de dar a conocer una noticia? ¿Y por qué no la intención muy leal simplemente de traer aquella carta ante el foro de la opinión pública? Vamos a contarle a nuestra vecina una anécdota. En Roma esta prohibida la publicación del Corán. Pero un taimado italiano supo encontrar la salida al problema. Publicó una *refutación* del Corán, es decir, un libro que ostenta en la portada el título de "Refutación del Corán" y que era, en realidad, la reproducción literal del texto de esta obra. ¿Acaso no han sabido valerse de este ardid todos los herejes? ¿No acabó en la hoguera Vanini, a pesar de que en su *Theatrum mundi,*[146] proclamando el ateísmo, hacía valer en contra de él, cuidadosa y ostentosamente, todos los argumentos que lo desmentían? ¿Y no tenemos que el mismo Voltaire en su obra *La Bible enfin epliquée*[147] predica en el texto el descreimiento y en las notas la fe, haciendo creer en la fuerza purificadora de las notas? Pero, concluye nuestra honorable vecina, "si hubiéramos abrigado tal intención, ¿podía equipararse nuestra reproducción de una carta ya, por lo demás, perfectamente conocida, con la publicación originaria de este documento?"

Pero, es, nuestra estimada vecina, que también la *Gaceta General de Leipzig,* se limitó a publicar un documento que circulaba ya en numerosas copias. "En verdad, milord, os digo que mereceis ser censurado".[148]

En la encíclica papal *ex cathedra*[149] del 15 de agosto de 1832, "La Ascensión de María", leemos:

"Es locura (*deliramentum*) afirmar que deba reconocerse la *libertad de conciencia* de todos los hombres; no sabríamos condenar bastante la *libertad de prensa.*"

Esta sentencia nos lleva de Colonia a Coblenza, al "moderado" periódico que lleva por título *La Gaceta del Rin y del Mosela,* cuyos gritos de angustia contra nuestra campaña en pro de la libertad de prensa se comprenden y justifican a la vista de la cita anterior, aunque después de esto resulte un tanto extraño que el citado periódico quiera también contarse "entre los celosos defensores de la prensa". De las columnas "moderadas" de este periódico saltan hoy, no precisamente dos leones, pero sí una piel y una cogulla leoninas, a la que vamos a consagrar la atención que nos merecen desde el punto de vista de la historia natural. El núm. 1 del citado periódico expectora, entre otras cosas:

"La lucha es, desde su punto de vista" (el de la *Gaceta Renana*) "tan leal, que ya desde el primer momento nos asegura que, llevado del *estado de derecho* que tan a pecho toma, se manifestaría incluso en contra de una prohibición de la *Gaceta del Rin y del Mosela,* seguridad que sería para nosotros tan halagadora como tranquilizadora, si en la misma alentada no se le escapara al caballero defensor de toda libertad de prensa atropellada un *insulto* contra las

Hojas histórico-políticas de Munich, publicación, que, como es sabido, lleva ya *mucho tiempo realmente prohibida* entre nosotros."

Es curioso que en el mismo momento en que se dicta un veredicto sobre las mentiras de *hechos* en que incurran los periódicos, se emita otra mentira real y efectiva. El pasaje invocado y tergiversado dice, literalmente: "Primero, se enumeran los viejos pecados de la *Gaceta General de Leipzig*, su actitud ante los asuntos hannoverianos, su polémica partidista contra el catolicismo (*hinc illae lacrimae!*); ¿acaso nuestra amiga enumeraría esta actitud, solamente que en sentido contrario, entre los pecados mortales de las *Hojas políticas de Munich?*". En estas líneas, se atribuye a las *Hojas políticas de Munich*. Una "polémica partidista" en contra del protestantismo. ¿Quiere esto decir que justifiquemos su prohibición? ¿Podríamos justificarla, acaso, al decir que "*el mismo* procedimiento" que apreciamos en la *Gaceta General de Leipzig* no puede ser considerado como causa *alguna de prohibición*, aunque en las *Hojas Políticas de Munich*, este procedimiento se manifiesta "en sentido contrario". ¡Muy lejos de ello! Preguntamos en conciencia a la *Gaceta del Rin y del Mosela* si el mismo procedimiento es acreedor, en un caso, a una prohibición y en el orto caso no. Le preguntamos, por tanto, si lo que condena es el procedimiento mismo o su veredicto no recae más bien sobre la tendencia de él. Y la *Gaceta del Rin y del Mosela* contesta a nuestra pregunta, y la contesta viniendo a decir que lo que ella condena no es, como *nosotros*, la política partidista religiosa, sino solamente la polémica partidista que tiene el descaro de ser *protestante*. Si nosotros, en el mismo momento en que defendemos a la *Gaceta General de Leipzig* frente a la prohibición "decretada contra ella", hacíamos referencia a su polémica partidista contra el catolicismo *al par* con la *Gaceta del Rin y del Mosela*, ¿podríamos referirnos a la polémica partidista de las "ya olvidadas" *Hojas Políticas de Munich* sin citar a la *Gaceta del Rin y del Mosela?* Por su parte, el núm. 1 de esta publicación ha sido lo bastante amable para referirse a la "escasa publicidad del estado", a la "falta de madurez" de un diario, franco y desusado "pensamiento político" y al carácter de la "historia en marcha de nuestro tiempo", razones todas ellas para disculpar la mentira *efectiva* del periódico, involucrándola con una *nueva* razón, con la efectiva *endeblez intelectiva* de gran parte de la prensa alemana. La *Gaceta del Rin y del Mosela* ha aportado la prueba de cómo un pensamiento situado *fuera de la verdad* engendra, necesaria e inconscientemente, hechos *ajenos a la verdad*, es decir, mentiras, tergiversaciones.

Y pasamos ahora al núm. 2, a la *cogulla* del león, ya que las razones ulteriores del núm. 1 se encargan de recorrer aquí el proceso de su embrollo. La cogulla del león informa al público, ante todo, acerca de sus estados del ánimo, poco interesantes. Dice que aguardaba una "explosión de cólera" y que nos limitamos, al parecer, a una *respuesta correcta*, trazada a la ligera. Pero su agradecimiento ante esta "inesperada moderación" se mezcla con la desagradable duda de

"si aquella inesperada moderación deberá considerarse en realidad como un rasgo de benevolencia o será más bien una consecuencia de la torpeza y el cansancio espirituales de aquel periódico".

No queremos detenernos a explicar a nuestro piadoso señor hasta qué punto la *tranquilidad espiritual* puede proporcionar un fundamento para la *desazón espiritual,* pues queremos entrar directamente en el "contenido de la discutible réplica". El piadoso señor confiesa "no poder recatar, desgraciadamente" que, ante su "moderada inteligencia", la *Gaceta Renana* "sólo trata de encubrir su perplejidad tras una vacua esgrima de palabras" y, para no dejar de demostrar en ningún momento la apariencia de una "*hipócrita* humildad o modestia", el piadoso señor se encarga de acreditar con las pruebas más palmarias e irrefutables lo que él mismo llama su "moderada" inteligencia. He aquí cómo comienza:

" 'Los viejos pecados de la *Gaceta General de Leipzig,* su actitud ante los asuntos hannoverianos, su polémica partidista contra el catolicismo, sus chismes y cháchara', etc., *todo esto no puede, ciertamente, negarse; pero —así opina esta* excelente discípula del gran filósofo Hegel— *estas transgresiones quedan perfectamente perdonadas* por el hecho de que *otros* periódicos hayan incurrido en las mismas faltas (exactamente lo mismo que cualquier bribón acusado *ante los tribunales* no podría defenderse más brillantemente que remitiéndose a la mala conducta de sus numerosos camaradas que se pasean todavía libremente por la calle)."

¿Dónde hemos dicho nosotros que "los viejos pecados de la *Gaceta General de Leipzig* queden perfectamente *perdonados* por el hecho de que *otros* periódicos hayan incurrido en las mismas faltas"? ¿Dónde hemos nosotros *intentado* siquiera "disculpar" estos viejos pecados? Nuestro razonameinto verdadero, muy distinto de la imagen con que se refleja en el espejo de la "moderada inteligencia", nuestro verdadero razonamiento es el siguiente: Primeramente, la *Gaceta del Rin y del Mosela* enumera "los viejos pecados" de la *Gaceta General de Leipzig.* Lo que hacemos nosotros es especificar estos pecados, prosiguiendo así: "Si *todos* los periódicos alemanes de la vieja escuela quisieran echarse en cara su pasado, el proceso sólo podría girar en torno a la cuestión formal de si han pecado por lo que han hecho o por lo que *han dejado* de hacer. De buen grado concederíamos a nuestra amiga, la *Gaceta del Rin y del Mosela,* sobre la *Gaceta General de Leipzig* la inocente ventaja de no haber tenido una existencia mala, sino de no haber tenido ninguna".

No decimos, pues, que *también otros periódicos,* decimos que *todos* los periódicos alemanes de la vieja escuela, entre los que expresamente incluimos a la *Gaceta del Rin y del Mosela,* no pueden disculparse *totalmente* los unos con los otros, sino que todos ellos pueden hacerse con razón el mismo reproche. Sin embargo, manifestamos, la *Gaceta del Rin y del Mosela* puede invocar en su apoyo la equívoca pretensión de haber pecado por lo que *no* ha hecho, pudiendo, por tanto, con-

traponer sus pecados por *omisión* a los pecados por *comisión* de la *Gaceta General de Leipzig*. Y podríamos explicarle a la *Gaceta del Rin y del Mosela* su maldad pasiva a la luz de un ejemplo reciente. Quiera ahora vengar su fanatismo en la *Gaceta General de Leipzig*, ya muerta, mientras que, en vida de este periódico, lo plagiaba, en vez de refutarlo. El símil con el que la "moderada inteligencia" trata de esclarecer nuestro razonamiento requiere una pequeña, pero esencial corrección. No habría debido hablar de *un* bribón que, ante los *tribunales*, se disculpa con otros tunantes que andan todavía en libertad. Habría debido hablar de *dos* bribones, uno de los cuales, el que no ha sido corregido y puesto detrás de las rejas, triunfa sobre el otro, aquel a quien se encarcela, a *pesar* de haberse corregido.

"Además", prosigue la "moderada inteligencia", "además, 'el estado de derecho no se ve alterado por el carácter moral y, menos aún, por las opiniones políticas y religiosas de los individuos', *como consecuencai de lo cual* un periódico absolutamente malo, *precisamente por llevar una mala existencia*, tiene también *derecho* a ser esta existencia mala (cabalmente lo mismo que a todas las demás especies sobre la tierra, precisamente por el hecho de tener una existencia mala, nadie les puede negar el *derecho* a existir)."

Parece como si el piadoso señor tratara de convencernos de que no ha cursado solamente en las bancas de los "grandes" filósofos, sino también en las de los "pequeños".

El pasaje que nuestro amigo ha tergiversado tan maravillosamente, añadiéndole de su cosecha confusos rasgos, decía así, antes de la refracción sufrida por él en el medio de la "moderada inteligencia":

"Sin embargo, nuestro incriminado artículo no hablaba del carácter pasado, sino del carácter *actual* de la *Gaceta General de Leipzig*, aunque, como fácilmente, se comprende, tendríamos objeciones no menos serias que hacer contra una prohibición de la *Gaceta de Elberfeld*, del *Corresponsal de Hamburgo* o de la *Gaceta del Rin y del Mosela*, que ve la luz en Coblenza, ya que el *estado de derecho* no sufre alteración por el carácter moral y, menos aún, por las ideas políticas y religiosas de los individuos. Y la *falta de garantías jurídicas* de la prensa se halla por encima de toda duda, desde el momento en que su *existencia* se hace depender de su *manera de pensar. Hasta ahora, no existe, en efecto, ningún código de las intenciones, como no existe tampoco ningún tribunal llamado a juzgarlas.*"

Sólo afirmamos, pues, que no hay por qué encarcelar a una persona o privarla de sus bienes ni de ninguna otra prerrogativa *jurídica* por razón de su carácter moral o por sus opiniones políticas o *religiosas*, afirmación esta última que parece sacar de quicio, especialmente, a nuestro religioso amigo. A nosotros nos parece que la *situación jurídica* no debe correr peligro por el hecho de que sea mala, sino porque su maldad resida en las *intenciones*, para las que no existe *tribunal*, alguno cuando se trata de la existencia de los *actos malos*, que, cuando son *contrarios a la ley*, encuentran un tribunal y leyes punitivas. Afirma-

mos, por tanto, que una mala existencia, aunque sea mala, siempre que no sea *contraria a las leyes,* tiene derecho a existir. No afirmamos lo que nuestro eco deformado nos atribuye, que a una mala existencia "se le pueda negar el derecho a existir" "por el solo hecho de ser mala". Lejos de ello, nuestra venerable protectora se habrá convencido de que ni a él ni a la *Gaceta del Rin y del Mosela* les negamos el derecho a mantener su *mala existencia,* ni nos empeñamos, por tanto, en convertirlos en existencias lo menos *malas* que sea posible, sin creernos por ello autorizados a lanzar un ataque contra el *estado derecho* de la *Gaceta del Rin y del Mosela* y de su escudero. He aquí una prueba más del "grado de inteligencia" de nuestro piadoso fanático:

"Pero si el órgano 'del pensamiento político' llega hasta el punto de afirmar que periódicos como la *Gaceta General de Leipzig* (y, por supuesto, como ella misma, la *Gaceta Renana*) debe ser más bien elogiadas y elogiados, además, *por razón de Estado,* porque, aunque inciten a la inquietud y el *descontento,* se tratará de un *descontento y una inquietud alemanes,* no podemos por menos de oponer nuestra duda ante extraño mérito 'en pro de la patria alemana' que aquí se aduce."

El pasaje en cuestión reza en el original así: "¿No son más bien de elogiar y deben elogiarse *por razón de Estado* los periódicos que siguen todo *lo que pasa* con atención vigilante, un febril interés y una dramática tensión, que siguen ante todo la *historia de cada día,* arrebatándosela al *extranjero* y conquistándola para la *patria?* ¡No importa que con ello provoquen el descontento y la inquietud, con tal de que éstos sean un descontento y una inquietud alemanes! ¡Por lo menos, por este camino, le devolverán al estado los espíritus que se han vuelto de espaldas a él, aunque sean espíritus descontentos e inquietos! Estos espíritus no sólo se hallarán animados por el descontento y la inquietud, sino que en ellos vibrarán también el temor y la esperanza, las alegrías y las penas y, sobre todo, una *participación* real en el estado; el estado será, para ellos, un asunto *propio,* cercano a su *casa* y a su *corazón*", etcétera.

Como se ve, nuestro venerado prescinde de las frases *intermedias.* Tal parece como si le dijéramos: ¡Nuestro estimado amigo! Denos usted las gracias porque nos dignemos ilustrar su inteligencia y, aunque ello le moleste un poco, al fin y al cabo será su inteligencia la que salga ganando con ello, y como si nuestro amigo contestara: ¿Cómo? ¿Sostiene usted que debo quedarle agradecido *porque* me moleste? A la vista de estas pruebas de la "moderada inteligencia", encuentra uno explicable, sin necesidad de profundos estudios psicológicos, la *inmoderada* fantasía de nuestra autora, que nos hace "recorrer de un modo anhelante las callejuelas alemanas". Hasta que, a la postre, nuestro amigo se quita la careta. "*Ulrich von Hutten* y sus camaradas", entre los cuales, como es sabido, figuraba también *Lutero,* perdonarán a la *cogulla de león* que se nos muestra en la *Gaceta del Rin y del Mosela* su importante furia. En cuanto a nosotros, sentimos cierto rubor ante

la exageración que nos alinea con tan grandes hombres y, para pagar un favor con otro, queremos comparar a nuestro amigo con el *pastor Goeze.* Le diremos, pues, con las palabras de Lessing:

"Formulemos en pocas palabras nuestra caballerosa *repulsa.* Escriba usted, señor pastor, y deje a los demás escribir hasta que se acabe el papel; también yo escribo. Y si le diera a usted la razón, sin tenerla ni en el asunto más baladí, no podría volver a empuñar la pluma".[150]

LA "GACETA DEL RIN Y DEL MOSELA"

[*Rheinische Zeitung,* núm. 16, 16 de enero 1843]

Colonia, 15 de enero. El núm. 1 de la *Gaceta del Rin y del Mosela* de 11 de enero, al que, considerándolo, como antecesor del artículo leonino, dedicamos hace algunos días fugaz atención, trata hoy, a la luz de un ejemplo, de demostrar cuán poco

"lo que se trueca en su dialéctica" (la de la *Gaceta Renana*) podía "concebirse con una tesis simple y clara".

Dice que el núm. 1, no ha dicho en absoluto que la *Gaceta Renana* tratara de justificar la prohibición de las *Hojas Políticas de Munich,*

"sino que, en el mismo momento en que se manifiesta como defensora de la incondicional libertad de prensa, no tiene ningún reparo en condenar a un periódico realmente prohibido, con lo cual o parece hacer honor a la caballerosidad con que ella misma aseguraba salir al palenque contra la prohibición de la *Gaceta del Rin y del Mosela*".

El antecesor núm. 1 pasa por alto que dos razones pueden determinar su intranquilidad acerca de nuestra conducta caballeresca ante semejante prohibición de la *Gaceta del Rin y del Mosela* y que ambas razones han sido contestadas. Teníamos necesariamente que pensar que o bien el buen antecesor no se fiaba de nuestra aseveración, porque diera en la supuesta reprobación de las *Hojas Políticas de Munich* una recatada justificación de su prohibición. Y teníamos tanta más razón para suponer este pensamiento en el buen antecesor cuanto que el hombre corriente posee la astucia característica para extraer la verdadera opinión de las que considera manifestaciones inconscientemente "deslizadas". Para este caso, apaciguamos al buen antecesor demostrándole cuan imposible es que exista una conexión entre nuestras manifestaciones acerca de las *Hojas Políticas de Munich* y una justificación de su prohibición.

¿O bien —que es la segunda posibilidad— el núm. 1 considera, en general objetable y poco caballeroso que reprochemos a las *Hojas Po-*

líticas de Munich una polémica de partido contra el protestantismo? Ve en esto una vergüenza. Y para este caso, formulamos al buen antecesor la siguiente pregunta: ¿"Si, en el mismo momento en que nosotros defendemos a la 'Gaceta General de Leipzig' contra la prohibición 'que acaba de pronunciarse', si, en estas condiciones citamos su polémica de partido contra el catolicismo con la 'Gaceta del Rin y del Mosela', ¿podemos citar la polémica de partido 'ya largo tiempo olvidada' de las 'Hojas Políticas de Munich' *sin* mencionar a la 'Gaceta del Rin del Mosela'?". Es decir que no *vituperamos* a la *Gaceta General de Leipzig,* al citar su polémica anticatólica de partido con el *concenso* de la *Gaceta del Rin y del Mosela.* ¿Acaso se convierte en *vituperio* nuestra afirmación acerca de la polémica católica de partido de las *Hojas Políticas de Munich,* por el hecho de ser tan desventurada, que no cuenta con el concenso de la *Gaceta del Rin y del Mosela?*

Además, el núm. 1 se ha limitado a calificar nuestra afirmación de vituperio, pero ¿desde cuándo nos hemos obligado a creer al núm. 1 por su palabra? Nosotros hemos dicho que las *Hojas Políticas de Munich* son un periódico de partido católico y, en este sentido una *Gaceta General de Leipzig* a la inversa. El antecesor de la *Gaceta del Rin y del Mosela* dice: Ustedes no son un periódico de partido ni una *Gaceta General de Leipzig* a la inversa. No son

"una derrota igual de falsedades, necios chismes y burlas contra las confesiones no católicas".

Nosotros, no somos especuladores teológicos de un lado ni del otro, pero baste leer la pintura psicológica de *Lutero,* basada en vulgares chismes, que se publica en las *Hojas Políticas de Munich;* baste leer lo que la *Gaceta del Rin y del Mosela* dice acerca de "Hutten" y sus cofrades, para contestar si este "moderado" periódico adopta un punto de vista que pueda considerarse polémica religiosa de partido y cuál no.

Por último, el buen predecesor nos promete una "caracterización más precisa de la 'Gaceta Renana' ". *Nous verrons.*[e] El pequeño partido formado entre Munich y Coblenza ha descubierto ya una vez que el sentido "*político*" de los renanos o bien se explota al servicio de ciertas aspiraciones al margen del Estado o bien debe retribuirse como un "fastidio". Acaso sería posible comprobar sin fastidio la total carencia de importancia de la rápida difusión de la "Gaceta Renana" en la provincia del Rin? O acaso es desfavorable en el momento actual para enojarse. A nosotros nos parece que todo esto es algo más o menos bien meditado y solamente lamentamos que aquel partido tenga que resignarse a carecer de un órgano importante, al igual que el buen antecesor y su periódico aparentemente "moderado". De este *órgano* hay que deducir el poder del partido.

e Veremos.

LA "GACETA DEL RIN Y DEL MOSELA", COMO GRAN INQUISIDOR

[*Rheinische Zeitung*, núm. 71,
12 de marzo de 1843]

Hace algunos días, publicaba la *Gaceta del Rin y del Mosela* una bula de excomunión contra la devota *Gaceta de Colonia*. Hoy, es la *Gaceta de Tréveris* la que comparece, y con razón, ante el tribunal inquisitorial de Coblenza.

Dice, en efecto, la *Gaceta de Tréveris*, a propósito del libro de Friedrich von Sallet:

"Tenemos ante nosotros su obra, *El Evangelio del laico, que nos revela en toda su autenticidad las santas y eternas verdades del Evangelio*." "Su autor" (Sallet) "aspiraba a ser un hombre en el más alto sentido de la palabra, a imagen y semejanza de Jesús, y *nos revelaba, como verdadero militante del Señor, la verdad eterna*."

"Quien lea esto" —comenta la *Gaceta del Rin y del Mosela*— "y no sepa otra cosa del tan ensalzado autor, tiene que pensar que el señor von Sallet era realmente un creyente cristiano y predicaba en su *Evangelio del laico*, con inflamado celo, la verdad del Señor. Pero, ¿cuál es, en realidad, el contenido de este Evangelio? No es otro que la falsa y funesta doctrina que exponen ante el reducido círculo de los iniciados, en aulas y en libros, un Strauss, un Feuerbach, un Bruno Bauer y todos esos apóstoles del moderno paganismo", etc.

Y, como auténtico testimonio de su afirmación, la *Gaceta del Rin y del Mosela* cita

"*un* pasaje de este *Evangelio del laico*, precisamente aquel en que se coteja al Judas traidor y al evangélico Cristo, es decir, al Cristo de que nos habla la *Biblia*".

Los textos que se citan prueban palmariamente la contraposición consciente en que se trata de enfrentar a Sallet al cristianismo *histórico*.

Tal vez una errónea noción de humanidad se sienta herida por la implacable polémica que la *Gaceta del Rin y del Mosela* emprende contra una persona que acaba de morir. Pero, ¿acaso no es mucho más inhumana, incomparablemente más cruel la apología que de ella hace la *Gaceta de Tréveris*? ¿Acaso honramos a los muertos *falseando* su personalidad intelectual? Sallet aspiraba, sin duda, a revelar la verdad, pero esta verdad no era, en modo alguno, la del Evangelio. Aspiraba, es cierto, a ser un *verdadero* hombre, pero no, ni mucho menos, un militante de la verdad de la iglesia.

Sallet creía, por el contrario, que la verdad racional sólo podía hacerse valer frente a la verdad sagrada, que el hombre moral sólo podía afirmarse en contra del hombre cristiano, y esto fue precisamente lo que le movió a escribir su *Evangelio del laico*. ¿Y cómo? Su apologista de la *Gaceta de Tréveris* ¿honraba acaso al hombre volviendo exactamente del revés todo aquello a que aspiraba? ¿Podríamos honrar a Lutero diciendo que fue un buen católico o al papa Ganganelli,[151] llamándolo un mecenas de los jesuitas? ¡Qué doblez y qué cobardía! Sallet era republicano: ¿puede llamarse su amigo quien pregone a los cuatro vientos su monarquismo? Sallet amaba por encima de todo a la verdad ¿y creéis que la mejor manera de honrarle es rendir tributo a la mentira? ¿O es que os debatís entre el cristianismo y la amistad? Entonces, debéis confesarlo y decir: Sallet era un buen hombre, etc., pero un mal *cristiano*. Lamentadlo, si queréis, deploradlo públicamente, pero no queráis hacer pasar sus obras por resplandecientes testimonios de su cristianismo. Si *condenáis* la tendencia de vuestro amigo, hacedlo sin tapujos, como lo hace la *Gaceta del Rin y del Mosela*, pero no con subterfugios hipócritas, *no elogiando en él lo que no* era, es decir, reprobando en él lo que *realmente* era.

Y aunque hayamos de reconocer que el mismo *Evangelio del laico* podía dar pie para semejante concepción, que Sallet, *en esta obra*, no ve él mismo claro, que él mismo *creía* profesar el verdadero sentido del Evangelio, que resulta fácil contraponer al pasaje citado por la *Gaceta del Rin y del Mosela otros opuestos a él y de tono* perfectamente cristiano, siempre tendrá razón este periódico al sostener que predica un cristianismo *a su manera* en vez del cristianismo *histórico*.

Por último, dos palabras acerca de los pasajes citados por la *Gaceta del Rin y del Mosela*. Adolecen, desde luego, de un grave defecto, que es la *falta de poesía* y, en general, ¡qué desdichada ocurrencia querer exponer poéticamente las controversias teológicas! No creemos que a ningún compositor se le haya ocurrido poner en música la dogmática.

Pero, dejando a un lado esta herejía contra el arte, ¿cuál es el contenido del pasaje citado? *Sallet* considera *incompatible* con la divinidad de Cristo el que conociera los designios traidores de Judas y no tratara de enmendarlo o de hacer fracasar su acción criminal. Y esto le lleva a exclamar (según la cita de la *Gaceta del Rin y del Mosela*):

> "¡Malhaya el descarriado, quien quiera que él fuese,
> Que nos pinta al Señor con tales rasgos
> Y, para salvar en él esta pizca de conocimiento de los hombres,
> Lo convierte en una lamentable caricatura!" [152]

Con su juicio, Sallet demuestra que no era ni teólogo ni filósofo. Como *teólogo*, no tenía por qué preocuparle la contradicción con la razón ni la moral *humanas*, pues la teología no mide el Evangelio por el rasero de la razón y la moral humanas, sino que, por el contrario, ajusta esta razón y esta moral a la verdad evangélica. Y, como *filósofo*,

había encontrado esas contradicciones fundadas en la *naturaleza del pensamiento religioso*, siendo, por tanto, en la cotradicción el *producto necesario* de la intuición cristiana, sin condenarla, en manera alguna, como una tergiversación de ella.

¡Ojalá que la *Gaceta del Rin y del Mosela* siga impertérrita en sus obras de fe y arrancando el sambenito a todos los periódicos renanos! Ya veremos si las *gentes a medias, los tibios*, los que no sienten frío ni calor, se acomodan mejor al *terrorismo de la fe* que al *terrorismo de la razón.*

DE LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL

[CRÍTICA DEL DERECHO DEL ESTADO DE HEGEL (§§ 261-313)] [153]

Escrito durante el verano de 1843, Publicado por vez primera en alemán, sobre el manuscrito original por el Instituto Marx-Engels, de Moscú, en 1927.

§ 261. "Frente a las esferas del derecho privado y del bien privado, de la familia y de la sociedad civil, el Estado es, *de una parte*, una necesidad *externa* y en potencia superior, a cuya naturaleza están supeditados y de la que dependen sus leyes y sus intereses; pero, *de otra parte*, es el fin *inmanente* de dichas esferas y su fuerza radica en la unidad de su fin último general y del interés particular de los individuos, en el hecho de que éstos tienen *deberes* hacia él en tanto en cuanto tienen, al mismo tiempo, derechos (§ 155)."

El párrafo anterior nos enseña que la *libertad concreta* consiste en la identidad (en el deber ser, doble vertiente) del sistema del interés particular (de la familia y la sociedad civil) con el sistema del interés general (del Estado). La relación entre estas dos esferas es lo que se trata ahora de determinar más de cerca.

De una parte, tenemos que el Estado es, frente a la esfera de la familia y de la sociedad civil, una "necesidad *externa*", una potencia a la que se hallan "supeditados" y de la que "dependen" las "leyes" y los "intereses". Que el Estado es, con respecto a la familia y a la sociedad civil, una "necesidad *externa*" iba ya implícito, en parte, en la categoría de la "transición" y, en parte, en su *relación consciente* con el Estado. La "supeditación" al Estado responde todavía plenamente a esta relación de la "necesidad *externa*". Y lo que Hegel entiende por "dependencia" lo indican las siguientes palabras de la nota que acompaña a este párrafo:

"El que la idea de la *dependencia, en especial de las leyes del derecho privado*, con respecto al carácter determinado del Estado y la concepción filosófica de que la parte debe considerarse solamente en relación con el todo, lo encontramos ya, principalmente, en Montesquieu [...]", etc.

Por tanto, Hegel habla aquí de la dependencia *interna* o de la determinación esencial del derecho privado, etc., con respecto al Estado; pero, al mismo tiempo, incluye esta dependencia bajo la relación de

la "necesidad *externa*" y la contrapone así, como el otro lado, a la otra relación en que se hallan la familia y la sociedad civil con respecto al Estado como su fin *inmanente.*

Por "necesidad externa" sólo puede entenderse el que las "leyes" y los "intereses" de la familia y la sociedad tienen que ceder, en caso de conflicto, a las "leyes" y los "intereses" del Estado, se hallan supeditados a él, su existencia depende de la de éstos, y también el que su voluntad y las leyes del Estado representan una necesidad para la "voluntad" y las "leyes" de la sociedad y la familia.

Sin embargo, Hegel no habla aquí de conflictos empíricos, sino que habla de la relación entre las "*esferas* del derecho privado y del bien privado, de la familia y de la sociedad civil" y el Estado; se trata de una *relación esencial* entre estas esferas mismas. No sólo sus "intereses", sino también sus "leyes", sus "determinaciones esenciales" "dependen" del Estado y se hallan "supeditados" a él. El Estado se comporta como una "*potencia superior*" con respecto a sus "leyes e intereses". El "interés" y la "ley" de la familia y sociedad civil se hallan "subordinados" a los del Estado. Viven bajo la "dependencia" de éstos. Y precisamente porque esta "supeditación" y esta "dependencia" tienen un carácter *externo* y restringen la esencia independiente y representan relaciones que van en contra de ella, la relación de la "familia" y de la "sociedad civil" con respecto al Estado es la que corresponde a una "necesidad *externa*", a una necesidad contraria a la esencia interna de la cosa. Y esto mismo, el que "las leyes del derecho privado" dependen "del carácter determinado del Estado" y se modifiquen a tono con él, se incluye, por tanto, bajo la relación de la "*necesidad externa*", precisamente porque "la sociedad civil y la familia", en su verdadero desarrollo, es decir, en su desarrollo independiente y total, se dan por presupuestas al Estado, como "esferas" particulares. "*Supeditación*" y "*dependencia*" son las expresiones que corresponden a una aparente identidad "externa", *impuesta,* que es el sentido lógico en que Hegel habla exactamente de "necesidad externa". En la "supeditación" y la "dependencia" desarrolla Hegel, consecuentemente, uno de los lados de esta identida dual, que es cabalmente el lado de la enajenación dentro de la unidad.

> "Pero, de otra parte, es su fin *inmanente* y tiene su fuerza en la unidad de su *fin último general* y del *interés particular,* en el hecho de que éstos tienen *deberes* hacia él en tanto en cuanto tienen, al mismo tiempo, derechos."

Hegel establece aquí una *antinomia* no resuelta. *De una parte,* necesidad externa; *de otra parte,* fin inmanente. La unidad del *fin último general* del Estado y del *interés particular de los individuos* consiste, según se nos dice, en que los *deberes* de éstos hacia el Estado y *sus derechos* frente a él son idénticos (por ejemplo, el deber de respetar la propiedad coincide con el derecho del propietario).

Esta identidad se hace explícita en la nota [al § 261]:

"Como el *deber* es, ante todo, el comportamiento *hacia* algo para mí *sustancial*, algo en y para sí universal y el derecho, en cambio, es en general la *existencia* de este algo sustancial y, por tanto, el lado de su *particularidad* y de mi libertad *particular*, tenemos que ambos, en sus fases formales, aparecen distribuidos entre diferentes lados o personas. El Estado, en cuanto ente moral, en el que se entrelazan lo sustancial y lo particular, implica el que mis obligaciones hacia lo sustancial son, al mismo tiempo, la existencia de mi particular libertad, lo que quiere decir que en ellas *se unen en una y la misma relación* el deber y el derecho."

§ 262. "La idea real, el espíritu, que se escinde él mismo en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, como en su *finitud*, para llegar a ser, así, partiendo de su idealidad, el espíritu real *infinito* para *sí*, asigna con ello a estas esferas el material de esta su realidad finita, los individuos en cuanto *masa*, por donde esta distribución entre lo individual parece realizarse *por medio* de las cricunstancias, del arbitrio y de la propia elección particular de su determinación."

Traduciendo a prosa este pasaje, tenemos lo siguiente:

Lo que sirve de medio para la relación entre el Estado y la familia y la sociedad civil son "las circunstancias, el arbitrio y la propia elección partiendo de la determinación". Por tanto, la razón de Estado no tiene nada que ver con el modo cómo el material del Estado se distribuye entre la familia y la sociedad civil. El Estado brota de aquí de un modo inconsciente y arbitrario. La familia y la sociedad civil aparecen como el sombrío fondo natural sobre el cual derrama su luz el Estado. Por material del Estado se entienden los *asuntos* del Estado, de la familia y de la sociedad civil, en cuanto son partes del Estado y participan en el Estado en cuanto tal.

Esta argumentación es notable en dos sentidos:

1) Familia y sociedad civil se consideran como *esferas conceptuales* del Estado, y precisamente como las esferas de su *finitud*, como la *finitud del Estado*. Es el Estado el que *se escinde* en ellas, el que las *presupone*, y lo hace además "para llegar a ser, así, partiendo de su idealidad, el espíritu real *infinito* para sí". "Se escinde él mismo". Y, con ello, "*asigna* a estas esferas el material de esta realidad", "*por donde* esta distribución, etc., *parece realizarse por medio de*". La llamada "idea real" (el espíritu en cuanto infinito, real) es presentado, así, como si actuase con arreglo a un determinado principio y a una determinada intención. Se escinde en esferas finitas, y lo hace para "retrotraerse a sí", para ser "para sí", y de tal modo, además, que es precisamente tal y cómo realmente es.

En este pasaje se revela muy claramente el misticismo lógico, panteísta.

La relación *real* está en que "la distribución" del "material del Estado" entre "lo individual" se realiza "por medio de las circunstancias, del arbitrio y de la propia elección particular de su determinación". Este hecho, esta *relación real*, son presentados por la especulación como una

manifestación, como un *fenómeno.* Estas circunstancias, este arbitrio, esta elección particular de la determinación, esta *mediación* real, son simplemente el *fenómeno de una mediación* de la idea real consigo misma, que se lleva a cabo entre bastidores. La realidad no se postula aquí como ella misma, sino como otra realidad.

El empirismo usual no tiene como ley, aquí, su propio espíritu, sino un espíritu ajeno a ella y, por el contrario, la idea real no tiene como existencia una realidad desarrollada a base de ella misma, sino el empirismo usual.

La idea es subjetivada y la relación *real* entre familia y sociedad civil y Estado se concibe como su actividad *interna imaginaria.* Familia y sociedad civil son las premisas del Estado; son, en realidad, los factores activos; pero, en la especulación, ocurre a la inversa. Ahora bien, al subjetivarse la idea, los sujetos reales, la sociedad civil y la familia, "las circunstancias, el arbitrio", etc., se convierten aquí en momentos objetivos *irreales,* lo que significa algo totalmente distinto.

La distribución del material del Estado "entre lo individual" "por medio de las circunstancias, del arbitrio y de la propia elección particular de su determinación" no se postula pura y simplemente como lo verdadero, lo necesario, lo legítimo en y para sí; no es presentado *en cuanto tal* como lo racional; y, por otra parte y a su vez, se hace pasar por una *aparente* mediación, al dejar esos elementos tal y cómo son, pero haciéndolos cobrar, al mismo tiempo, la significación de una determinación de la idea, de un resultado, de un producto de la idea. La diferencia no radica en el contenido, sino en el modo de considerar la cosa o en el *modo de expresarse.* Se trata de una doble versión, una esotérica y otra exotérica. El contenido radica en la parte exotérica. El interés de lo esotérico consiste siempre en volver a encontrar la historia del concepto lógico en el Estado. Pero del lado exotérico depende el que la argumentación siga su debido curso.

Racionalmente, las proposiciones de Hegel debiera ser simplemente éstas:

La familia y la sociedad civil son partes del Estado. El material del Estado se distribuye entre ellas "por medio de las circunstancias, del arbitrio y de la propia elección particular de la determinación". Los ciudadanos del Estado son miembros de la familia y miembros de la sociedad civil.

"La idea real, el espíritu, que se escinde *él mismo* en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, como en *su finitud*", quiere decir que la división del Estado en familia y sociedad civil es algo *ideal* y, por tanto, necesario, que forma parte de la esencia del Estado; familia y sociedad civil, se convierten *ellas mismas* en Estado. Son el motor. Para Hegel, por el contrario, son el *producto* de la idea real; no es el curso de vida de la familia y la sociedad civil el que las une para formar el Estado, sino, por el contrario, el curso de vida de la idea el que por sí mismo conduce a este resultado; familia y sociedad civil son, además, la finitud de esta idea; deben su exis-

tencia a otro espíritu que no es el suyo propio; son determinaciones estatuidas por un otro, y no autodeterminaciones; de ahí que se las determine también como "finitud", como la propia *finitud* de la "idea real". El fin de su existencia no es esta existencia misma, sino que la idea descarta de sí estas premisas, "para llegar así, partiendo de su idealidad, al espíritu real infinito para sí"; en otras palabras, el Estado político no puede existir sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad civil, que son para él una *conditio sine qua non;* pero la condición pasa a ser lo condicionado, lo determinante se convierte en lo determinado, el productor es convertido en producto del producto; la idea real es degradada hasta el plano de la "finitud" de la familia y de la sociedad civil, para que, al ser superada, pueda gozar de su infinitud y producirla; "asigna *con ellos*" (es decir, para alcanzar su fin) "a estas esferas el material de esta su realidad finita" (¿de ésta?, ¿de cuál?). Y estas esferas son, en efecto, su "realidad finita", su "material", a "los individuos en cuanto masa"; de ellos está compuesto el Estado, composición que se presenta aquí como obra de la idea, como la "distribución" que ella lleva a cabo con su propio material; pero el hecho es que el Estado brota de la masa formada por los miembros de la familia y por los miembros de la sociedad civil; la especulación atribuye este hecho a la idea como obra suya, no como la idea de la masa, sino como obra de una idea subjetiva, distinta del hecho mismo, "por donde esta distribución entre lo individual parece realizarse por medio de las circunstancias, del arbitrio", etc. Se toma, pues, la realidad empírica tal y como es; además, se le califica de racional, pero no es racional gracias a su propia razón, sino porque el hecho empírico adquiere en su existencia empírica otra significación de la que él mismo tiene. El hecho de que se parte no se concibe como tal, sino como un resultado místico. La realidad se torna fenómeno, pero la idea no tiene más contenido que este fenómeno. Y tampoco la idea tiene más fin que el lógico: "llegar a ser... el espíritu real infinito para sí". En este párrafo se contiene todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general.

§ 263. "En estas esferas cuyos momentos, la individualidad y la particularidad, tienen su realidad *inmediata y refleja,* el espíritu es como su universalidad objetiva que *se manifiesta en ella,* como el poder de lo racional en la necesidad [§ 184], a saber, como las *instituciones* que más arriba hemos considerado.

§ 264. "Los individuos de la masa, en cuanto que *ellos mismos* implican naturalezas espirituales y, por tanto, doble momento, o sea el extremo de la *individualidad* que sabe y quiere *para sí* y el extremo de la *generalidad* que sabe y quiere lo sustancial, y que por tanto, solo pueden afirmar su derecho en la medida en que son así personas realmente privadas como personas sustanciales, logran en estas esferas tanto directamente lo primero como lo segundo, de tal modo que tienen su conciencia propia esencial en las instituciones, como en lo general existente en sí de sus intereses particulares, o bien, en parte, en el lugar que puedan ocupar en una corporación con vistas a asuntos y actividades encaminados a un fin general."

§ 265. "Estas instituciones forman *en particular* la *constitución*, es decir, la racionalidad desarrollada y realizada, y esto hace que sean la base firme del Estado, así como de la confianza y la mentalidad de los individuos con respecto a él. En ellas encuentra su fundamento la libertad pública, porque es en ellas donde se realiza y racionaliza la libertad particular, para que en ellas mismas llegue a darse *en sí* la conjunción de libertad y necesidad."

§ 266. "*Pero* no es solamente en cuanto esta" (¿cuál?) "necesidad [...], sino en cuanto la *idealidad* de ella y en cuanto su interioridad, como el espíritu es para sí objetivo y real; es así como esta generalidad sustancial es *para sí misma* objeto y fin y como aquella necesidad adquiere *para ella msima la forma* de la libertad."

El tránsito de la familia y la sociedad civil al Estado político consiste, por tanto, en que el espíritu de aquellas esferas, que es *en sí* el espíritu del Estado, se comporte también como tal hacia sí mismo y sea, en cuanto a su interioridad, *real en sí*. Es decir, que este tránsito no se deriva de la esencia *particular* de la familia, etc., ni de la esencia particular del Estado, sino de la relación *general* entre *necesidad* y *libertad*. Es exactamente el mismo tránsito que se opera en el campo de la lógica y que va de la esfera de la esencia a la esfera del concepto. El mismo que en la filosofía de la naturaleza va de la naturaleza inorgánica a la vida. Son siempre las mismas categorías que sirven de alma tan pronto a estas como a aquellas esferas. Se trata simplemente de encontrar las determinaciones abstractas que corresponden a las diferentes determinaciones concretas.

§ 267. "La *necesidad* en la idealidad es el *desarrollo* de la idea dentro de sí misma; como *sustancialidad subjetiva* es la *mentalidad política*, considerada como *sustancialidad objetiva* y, a diferencia de aquélla el *organismo* del Estado, el Estado propiamente *político* y su constitución."

El *sujeto es aquí* "la necesidad en la idealidad", la "idea dentro de sí misma", el *predicado*, la *mentalidad política* y la constitución política. Lo que, hablando en prosa, quiere decir que la *mentalidad política* es la sustancia subjetiva y la *constitución política* la *sustancia objetiva* del Estado. El desarrollo lógico de la familia y de la sociedad civil para convertirse en el Estado es, por tanto, pura *apariencia*, ya que no se expone cómo la mentalidad familiar, la mentalidad cívica, la institución de la familia y las instituciones sociales se comportan en cuanto tales con respecto a la mentalidad política y a la constitución política y se entrelazan con ellas.

Y la transición de que el espíritu "no es solamente en cuanto esta necesidad y como un *reino de los fenómenos*", sino "en cuanto la *idealidad* de ella", es decir, que es realmente para sí y tiene su propia existencia particular, no dice realmente nada, pues el alma de la familia existe para sí en el amor, etcétera. La pura idealidad de una esfera real sólo podría existir en cuanto *ciencia*.

Lo importante es que Hegel erige siempre la idea en sujeto, haciendo del sujeto real y verdadero, como la mentalidad política, el predicado. Y el desarrollo se opera siempre por el lado del predicado.

En el § 268 encontramos una linda exposición sobre la *mentalidad* política, sobre el *patriotismo*, que nada tiene que ver con la argumentación lógica, si bien Hegel la presenta *"solamente"* como "resultado de las instituciones existentes en el *Estado*, en las que se da *realmente* la racionalidad", mientras que, a la inversa, estas instituciones son, al mismo tiempo, una *objetivación* de la mentalidad política. Confróntese la nota sobre este párrafo.

§ 269. "La mentalidad toma su *contenido* particularmente determinado de los diferentes lados del *organismo* del Estado. Este *organismo* es el desarrollo de la idea en sus diferencias y en su realidad objetiva. Estos diferentes lados son, *así*, los *diferentes padres* y sus asuntos y actividades, por donde lo *general brota de un modo necesario* y en cuanto determinado por *la naturaleza del concepto* y *se mantiene* como algo presupuesto a su producción; este organismo es la constitución política."

La constitución política es el organismo del Estado, o el organismo del Estado es la organización política. Es una pura tautología decir que los diferentes lados de un organismo guardan entre sí una cohesión necesaria, que brota de la naturaleza del organismo. Como es también una tautología afirmar que, si la constitución política se determina como un organismo, los diferentes lados de la constitución, los diferentes poderes, se comportan entre sí como determinaciones orgánicas y mantienen entre sí una relación racional. El considerar al Estado político como un organismo y ver, por tanto, en la diferencia entre los poderes, no ya una distinción orgánica,[a] sino una distinción viva y racional, constituye un gran progreso. Pero, ¿cómo expone Hegel este descubrimiento?

1) "Este *organismo* es el desarrollo de la idea en sus diferencias y en su realidad objetiva." No dice que este organismo del Estado sea el desarrollo en diferencias y en la realidad objetiva. El pensamiento de Hegel es, propiamente, éste: el desarrollo del Estado o de la constitución política en las diferencias y en su realidad es un desarrollo *orgánico*. Lo que presupone que el sujeto son las *diferencias reales* o los *diferentes lados de la constitución política*. Y el predicado, su determinación como diferencias *orgánicas*. Pero, en vez de esto, se convierte la idea en sujeto y se conciben las diferencias y su realidad como su desarrollo o su resultado, siendo así que debiera, por el contrario, desarrollarse la idea partiendo de las diferencias reales. Lo orgánico es precisamente la *idea de las diferencias*, su determinación ideal. Pero, aquí, se habla de la *idea* como de un sujeto que se desarrolla para llegar a *sus diferencias*. Y, además de esta inversión de sujeto y pre-

[a] Se trata, a todas luces, de un *lapsus;* debiera decir, evidentemente, a juzgar por el sentido, distinción mecánica o inorgánica.

dicado, se suscita la apariencia de que se habla aquí de otra idea que el organismo. Se parte de la idea abstracta, cuyo desarrollo en el Estado es la *constitución política.* No se trata, por tanto, de la idea política, sino de la idea abstracta en el elemento político. Al decir que "este organismo (es decir, el Estado, la constitución política) es el desarrollo de la idea en sus diferencias", etc., aún no sé nada de la *idea específica* de la constitución política; lo mismo podría decir, con igual contenido de verdad, con respecto al organismo *animal* que con respecto al organismo *político.* ¿Qué es, pues, lo que *diferencia* al organismo *político* del organismo *animal?* La diferencia no emana, desde luego, de esta determinación general. Una explicación que no ofrece una *differentia specifica* no es tal explicación. El único interés está en volver a encontrarse con "la idea" pura y simple, con la "idea lógica" en cualquier elemento, ya sea éste el Estado o la naturaleza, con lo que los sujetos reales, como ocurre aquí con la "constitución política", se convierten simplemente en sus *nombres,* lo que representa solamente la apariencia de un conocimiento real. Son y siguen siendo algo incomprendido, porque no se trata de determinaciones que han llegado a comprenderse en su esencia específica.

"Estos diferentes lados son, *así,* los *diferentes poderes* y sus asuntos y actividades." Mediante la palabrilla "*así*", se suscita la apariencia de una consecuencia, de una derivación y una explicación. Pero cabría más bien preguntar: ¿Cómo, así? El que "los diferentes lados del organismo del Estado" sean "los diferentes poderes" y "sus asuntos y actividades" es un hecho empírico y el que sean miembros de un "organismo" es el "predicado" filosófico correspondiente.

Queremos llamar aquí la atención hacia una peculiaridad estilística de Hegel, con la que reiteradamente nos encontramos en él y que es un producto del misticismo. El párrafo en cuestión dice así, en conjunto:

"La mentalidad toma su contenido particularmente determinado de los *diferentes lados del organismo* del Estado. *Este organismo* es el desarrollo de la idea en sus diferencias y en su realidad objetiva. *Estos diferentes lados* son, *así,* los *diferentes poderes* y sus asuntos y actividades, por donde lo general brota de un modo necesario y en cuanto determinado por la *naturaleza del concepto* y se mantiene como algo presupuesto a su producción; este organismo es la *constitución política.*

1) "La mentalidad toma su contenido particularmente determinado de los *diferentes lados* del organismo del Estado." "Estos diferentes lados son... los *diferentes poderes* y sus asuntos y actividades."

2) "La mentalidad toma su contenido particularmente determinado de los diferentes lados del *organismo* del Estado. *Este organismo* es el desarrollo de la idea en sus diferencias y en su realidad objetiva... por medio de lo cual lo general *brota* de un *modo necesario* y en cuanto determinado por la *naturaleza del concepto* y *se mantiene* en cuanto se presupone asimismo a su producción. *Este organismo* es la *constitución política.*"

Como se ve, Hegel enlaza dos sujetos, los "diferentes lados del organismo" y el "organismo", las ulteriores determinaciones. En la tertercera frase, "los diferentes lados" aparecen determinados como los "diferentes poderes". Mediante la intercalación de la palabra "así", se suscita la apariencia de que estos "diferentes poderes" se derivan de la frase intermedia sobre el organismo como el desarrollo de la idea.

Y, a continuación, sigue hablándose de los "diferentes poderes". La determinación de que lo general "brota" de "un modo necesario" y se mantiene así, no dice nada nuevo, pues va ya implícita en la determinación de los "lados del organismo" en cuanto lados "orgánicos". O, mejor dicho, esta determinación de los "diferentes poderes" no es sino la transcripción de la tesis de que el organismo es "el desarrollo de la idea en sus diferencias", etc.

Las frases que dicen: Este organismo es "el desarrollo de la idea en sus diferencias y en su realidad objetiva" o en diferencias por medio de las cuales "lo general" (que aquí es lo mismo que la idea) "*brota* de un modo *necesario* y en cuanto determinado por la naturaleza del concepto y *se mantiene* como algo presupuesto a su producción", son idénticas. La segunda es simplemente una explicación más detallada del "desarrollo de la idea en sus diferencias". Con ello, Hegel no avanza ni un solo paso sobre el concepto general "de la idea" y, a lo sumo, se remonta por encima del "organismo" en general (ya que solo se trata, en rigor, de esta idea determinada). ¿Qué es, pues, lo que le autoriza a llegar a la conclusión final de que "este organismo es la constitución política"? La conclusión lo mismo podría ser la de que "este organismo es el sistema solar". Es más adelante, en efecto, cuando determina "los diferentes lados del Estado" como "los diferentes poderes". La tesis de que "los diferentes lados del Estado son los diferentes poderes" es una verdad empírica, no puede considerarse como un descubrimiento político y no brota tampoco, en modo alguno, como resultado de una argumentación anterior. Ahora bien, por el hecho de determinar el organismo como "el desarrollo *de la* idea", de hablar de las diferencias *de la idea*, intercalando luego la concreción de los "diferentes *poderes*", se suscita la apariencia de que se ha desarrollado un *determinado* contenido. A la frase que dice: "la mentalidad toma su contenido particularmente determinado de los diferentes lados del *organismo del Estado*" no tenía derecho Hegel a enlazar el giro que dice "*este* organismo", sino que debió decir: "*el* organismo es el desarrollo de la idea", etc. Por lo menos, lo que él dice vale para cualquier organismo, y no se hace presente ningún predicado que justifique el sujeto "*este*". El verdadero resultado a que pretende llegar es la determinación del *organismo* como la *constitución política*. Pero no se ha tendido ningún puente *por el que se pueda pasar de la idea general del organismo a la idea determinada del organismo del Estado o de la constitución política*, ni este puente podrá tenderse en toda una eternidad. En la frase inicial se habla de "los diferentes lados del organismo del Estado", que más adelante se determinan como los "di-

ferentes poderes". Se nos dice, pues, simplemente que "*los diferentes poderes del organismo del Estado*" o "*el organismo del Estado en sus diferentes poderes*" *es la* "*constitución política*" del Estado. El puente hacia la "constitución *política*" se tiende partiendo, no del "organismo", *de la* "idea", de sus "diferencias", etc., sino partiendo de un concepto que se da por presupuesto, de los "diferentes poderes", del "organismo *del Estado*".

La verdad es que Hegel no hace otra cosa que reducir la "constitución política" a la idea abstracta general de "organismo", aunque en apariencia y según su propia opinión desarrolle lo determinado partiendo de la "idea general". Convierte en producto, en predicado de la idea, lo que es su sujeto. No desarrolla su pensamiento partiendo del objeto, sino que desarrolla el objeto partiendo de un pensamiento ya definido en sí dentro de la esfera de la lógica. De lo que se trata no es de desarrollar la idea determinada de la constitución política, sino de asignar a la constitución política una relación con la idea abstracta, de clasificarla como un eslabón en el proceso de vida de la idea, lo que es una patente mistificación.

Otra determinación consiste en afirmar que los "diferentes poderes" se hallan "determinados por la *naturaleza del concepto*", lo que hace que lo general "brote de un modo necesario". Es decir, que los diferentes poderes no se determinan por su "propia naturaleza", sino por una naturaleza extraña. Y asimismo que la *necesidad* no brote de su propia esencia, y menos aún llegue a probarse críticamente. Su suerte se halla más bien predestinada por la "naturaleza del cocepto", sellada en los sagrados registros de la Santa Casa [154] (de la lógica). El alma de los objetos, que aquí es el alma del Estado, existe ya, predestinada, antes de que exista su cuerpo, el cual no es, propiamente hablando, más que una pura apariencia. El "concepto" es el Hijo en l "idea", en Dios Padre, el agente, lo determinante, el principio activ "Idea" y "concepto" son, aquí, abstracciones sustantivadas.

§ 270. "El que el fin del Estado es el interés general en cuanto tal y el qu en ello reside, como en su sustancia, el mantenimiento de los intereses partic lares significa: 1) su *realidad abstracta* o su sustancialidad; pero es, demá 2) su *necesidad*, en cuanto se escinde en las *diferencias* conceptuales de su a tividad, que, gracias a esta sustancialidad, son otras tantas determinaciones re les *fijas*, otros tantos *poderes;* 3) pero esta sustancialidad es precisamente espíritu que ha pasado *por la forma de la cultura*, que es algo que se sabe se quiere. El Estado *sabe*, por tanto, lo que quiere, y lo sabe en su general dad, en cuanto algo *pensado;* labora y actúa, pues, con arreglo a fines sabid por él y ajustándose a leyes que no solamente existen en sí, sino que existe además, para la conciencia; y también, siempre y cuando que sus actos se ate gan a las circunstancias y a las condiciones existentes, con arreglo al conoc miento determinado que de ellas tiene."

(Más adelante hablaremos de la nota que acompaña a este párraf en la que se habla de las relaciones entre la Iglesia y el Estado).

La aplicación de estas categorías lógicas merece una atención muy especial.

"El que al *fin* del Estado es el interés general en cuanto tal y al que en ello reside, como en su sustancia, el mantenimiento de los intereses particulares significa: 1) su *realidad abstracta* o su sustancialidad."

El que el fin del Estado es el interés general en cuanto tal y en cuanto existencia de los intereses particulares: en esto consiste cabalmente su realidad, su existencia, definida en términos abstractos. Sin este fin, el Estado sería real. Es este el objeto esencial de la voluntad del Estado, pero, al mismo tiempo tan solo una determinación totalmente general de este objeto. Este fin, en cuanto ser, es el elemento de la existencia del Estado.

"Pero" (su realidad abstracta o su sustancialidad) "es, además, 2) su *necesidad,* en cuanto se escinde en las *diferencias* conceptuales de su actividad, que, gracias a esta sustancialidad, son otras tantas determinaciones reales fijas."

Es decir, que (su realidad abstracta, la sustancialidad) es su *necesidad* (la necesidad del Estado), en cuanto su realidad se escinde en *diferentes actividades* cuya diferencia se determina racionalmente y que son, al mismo tiempo, determinaciones fijas. La realidad abstracta del Estado, su sustancialidad, representa una necesidad, en cuanto que el fin puro del Estado y la pura existencia del todo sólo se realizan en la existencia de los diferentes poderes del Estado.

Huelga decir que la primera determinación de la realidad del Estado es una determinación *abstracta*; el Estado no puede considerarse como una simple realidad, sino que debe considerarse como una actividad, como una actividad diferenciada.

"Su *realidad abstracta* o su sustancialidad [...] es su *necesidad,* en cuanto se escinde en las diferencias conceptuales de su actividad, que, gracias a esta *sustancialidad,* son otras tantas determinaciones reales *fijas,* otros tantos poderes."

La relación de sustancialidad es una relación de necesidad; es decir, la sustancia aparece escindida en *realidades* o *actividades* independientes, pero esencialmente determinadas. Y estas abstracciones podrá aplicarlas a cualquiera realidad, sea la que fuera. Así como antes considerábamos al Estado dentro del esquema de la realidad "abstracta", ahora debemos considerarlo dentro del esquema de la "realidad concreta", de la "necesidad", de la diferencia ya colmada.

3) "Pero esta sustancialidad es precisamente el espíritu que *ha pasado por la forma de la cultura,* que es algo que se sabe y se quiere. El Estado *sabe,* por tanto, lo que quiere, y lo sabe en su *generalidad,* en cuanto algo *pensado*; labora y actúa, pues, con arreglo a fines sabidos por él y ajustándose a leyes que no solamente *existen en sí,* sino que existen, además, para la con-

ciencia; y también, siempre y cuando que sus actos se atengan a las circunstancias y a las condiciones existentes, con arreglo al conocimiento determinado que de ellas tiene."

Traduciendo ahora todo este párrafo a prosa, tenemos:

1) Que *el espíritu que se sabe y se quiere* es la sustancia del Estado (que el espíritu *culto, consciente de sí mismo* es el sujeto y el fundamento, la independencia del Estado).

2) Que *el interés general y, en él, el mantenimiento de los intereses particulares* es el fin general y el contenido de este espíritu, la sustancia que forma el ser del Estado, la naturaleza estatal del espíritu que se sabe y se quiere.

3) Que el espíritu que se sabe y se quiere, el espíritu culto, consciente de sí mismo, sólo alcanza la *realización* de este contenido abstracto bajo la forma de una *actividad* diferenciada, en cuanto la existencia de *diferentes poderes*, como un *poder ramificado*.

Acerca de la exposición de Hegel, hay que observar lo siguiente:

a) Se convierten en *sujetos*: la *realidad abstracta*, la *necesidad* (o la diferencia sustancial), la *sustancialidad;* es decir, las *categorías lógico-abstractas*. Es cierto que la "realidad abstracta" y la "necesidad" se designan como la realidad y la necesidad *del* Estado, pero: 1) "la realidad abstracta" o la "sustancialidad" son *su* necesidad; 2) Es *ella* la que "se escinde en las diferencias conceptuales de su actividad". Las "diferencias conceptuales" son, "gracias a esta sustancialidad, otras tantas determinaciones reales *fijas*", otros tantos poderes; 3) la "sustancialidad" no se toma ya como una determinación abstracta del Estado, como *su* sustancialidad, sino que, en cuanto tal, se convierte en sujeto, ya que al final se dice: "pero esta *sustancialidad* es precisamente el espíritu que ha pasado por la forma de la cultura, que es algo que se sabe y se quiere".

b) Pero tampoco se dice, al fin y al cabo, que "el espíritu culto, etc. sea la sustancialidad", sino a la inversa, que "la sustancialidad es el espíritu culto", etc. El espíritu se convierte, por tanto, en predicado de su predicado.

c) La sustancialidad, después de haber sido determinada 1) como el fin general del Estado, y 2) como los poderes diferenciados, se determina 3) como el espíritu culto *real* que se sabe y se quiere. El verdadero punto de partida es el espíritu que se sabe y se quiere, sin el que el "fin del Estado" y los "poderes del Estado" serían fantasías carentes de base, existencias carentes de esencia e incluso imposibles, aparece solamente como el *último* predicado de la sustancialidad, que con anterioridad se había determinado ya como *fin general* y como los *diferentes poderes del Estado*. Si se hubiese partido del *espíritu real*, el "fin general" sería su contenido, los diferentes poderes su modo de realizarse, su existencia *real* o *material* y la determinación habría tenido que derivarse, por tanto, de la naturaleza de su fin. Pero, como se toma por punto de partida la "idea" o la "sustancia" en cuanto

sujeto o ser real, el *sujeto real* aparece solamente como el *último predicado* del predicado abstracto.

El "fin del Estado" y los "poderes del Estado" se mistifican, aquí, ya que aparecen representados y separados, como "modos de existencia" de la "sustancia", de su existencia real, del "espíritu" que "se sabe y se quiere", del "espíritu culto".

d) El contenido concreto, la determinación real, aparecen aquí como algo formal; toda la determinación formal abstracta aparece aquí como el contenido concreto. La esencia de las determinaciones estatales no está en ser determinaciones del Estado, sino en que se las puede considerar, bajo su forma más abstracta, como determinaciones lógico-metafísicas. Su verdadero interés no reside en la filosofía del derecho, sino en la lógica. La labor filosófica, aquí, no consiste en que el pensamiento tome cuerpo en determinaciones políticas, sino en que las determinaciones políticas existentes se volatilicen en pensamientos abstractos. El elemento filosófico, aquí, no es la lógica de la cosa, sino la cosa de la lógica. La lógica no sirve para probar el Estado, sino que es el Estado el que sirve para probar la lógica.

1) El interés general y, en él, el mantenimiento de los intereses particulares como *fin del Estado;*

2) los diferentes poderes, como *realización* de este fin del Estado;

3) el espíritu culto, consciente de sí mismo, que sabe y actúa, como el *sujeto* del fin y de su realización.

Estas determinaciones concretas se consideran desde el exterior, como *hors d'oeuvres;*[b] su sentido filosófico consiste en que el Estado encuentra en ellas su sentido lógico:

1) como realidad abstracta o sustancialidad;

2) en que la relación de sustancialidad pasa a ser la relación de la necesidad, de la realidad sustancial;

3) en que la realidad sustancial es, propiamente, *concepto, subjetividad.*

Al dejar de lado las determinaciones concretas, que lo mismo podrían trocarse con vistas a otra esfera, por ejemplo, la física, por otras determinaciones concretas y que *no* son, por tanto, *esenciales,* tenemos ante nosotros un *capítulo de la lógica.*

La sustancia debe "escindirse en diferencias conceptuales", que, "gracias a su sustancialidad, son otras tantas determinaciones reales *fijas*". La esencia de esta frase cae dentro de la lógica y nada tiene que ver con la filosofía del derecho. Pero el que estas diferencias conceptuales representan aquí diferencias de "su actividad" (de la actividad del Estado) y el que "las determinaciones fijas" sean "poderes del Estado", este paréntesis sí cae dentro de la filosofía del derecho, del empirismo político. Vemos, pues, que toda la filosofía del derecho no es, aquí, más que un paréntesis de la lógica. Y, como de suyo se comprende, el paréntesis es solamente un *hors d'ouevre* de la argumentación real. (*Cf.*, por ejemplo, p. 347 [§ 270, nota]):

b Entremeses, cosas accesorias.

"La necesidad consiste en que el todo se escinda en diferencias conceptuales y que esta escisión se traduzca en una determinabilidad fija y permanente, que no sea algo plasmado y muerto, sino que se reproduzca constantemente en la desintegración." (*Cf.* también la *Lógica.*)

§ 271. "La constitución política es, *en primer lugar*, la constitución del Estado y el proceso de su vida orgánica *en relación consigo mismo*, en la que diferencia sus elementos dentro de su seno y los *despliega* en existencia."

"*En segundo lugar*, es, en cuanto individualidad, una unidad *excluyente*, que se comporta así ante *otros*, volviéndose por tanto *al exterior* y postulando así, con arreglo a esta determinación, sus diferencias existentes dentro de sí mismo y en su idealidad."

Nota: "El Estado interior en cuanto tal es el *poder civil*, la acción hacia el exterior el *poder militar*, que es, sin embargo, dentro del Estado, un lado determinado del Estado mismo."

I. *La constitución interna para sí*

§ 272. "La constitución es racional en cuanto que el Estado distingue y determina en sí su acción *según la naturaleza del concepto*, de tal modo que *cada* uno de estos *poderes* sea en sí mismo la *totalidad*, al contener dentro de sí, activos, los demás momentos y porque, expresando la diferencia del concepto, se mantienen pura y simplemente en su idealidad y constituyen solamente *un* todo *individual*."

Por tanto, la constitución es racional en cuanto que sus momentos pueden reducirse a los momentos lógicos abstractos. El Estado no tiene que distinguir y determinar su acción con arreglo a su naturaleza específica, sino según la naturaleza del concepto, que es el móvil mistificado del pensamiento abstracto. La razón de la constitución es, por tanto, la lógica abstracta, y no el concepto del Estado. En vez del concepto de la constitución, obtenemos así la constitución del concepto. No es el pensamiento el que se ajusta a la naturaleza del Estado, sino el Estado el que debe ajustarse a un pensamiento ya establecido.

§ 273. "El Estado político se escinde así" (¿cómo?) "en estas diferencias sustanciales:

a) el poder de determinar y establecer lo general, el *poder legislativo*;

b) el encargado de subsumir bajo lo general las esferas *particulares* y los casos singulares: el *poder gubernativo*;

c) el poder de la *subjetividad* como la voluntad última, el *poder soberano*, en el que los diversos poderes se armonizan en una unidad individual y que es, por tanto, la culminación y el fundamento de todo, en la *Monarquía constitucional*."

Volveremos más adelante sobre esta división, después que hayamos examinado más de cerca su significado.

§ 274. "Puesto que el *espíritu* sólo es real como lo que se sabe y el Estado, en cuanto espíritu de un pueblo, es al mismo tiempo la ley que *informa todas sus relaciones*, la moral y la conciencia de sus individuos, tenemos que la

constitución de un determinado pueblo depende en general *del modo y la formación de su autoconciencia*; en ésta radica su libertad subjetiva y, con ella, *la realidad de la constitución*... De ahí que todo pueblo tenga la constitución adecuada a él y que le corresponde."

Del razonamiento de Hegel se sigue únicamente que el Estado en el que "el modo y la formación de su autoconciencia" y la "constitución" se contradicen no es un verdadero Estado. Decir que la constitución producto de la conciencia del pasado puede convertirse en una traba opresora para una conciencia avanzada, etc., no pasan de ser trivialidades. De aquí debiera derivarse más bien la exigencia de una constitución que contuviera en sí misma la determinación y el principio de avanzar a tono con la conciencia; de avanzar con el hombre real, como la que sólo es posible si se eleva el "hombre" a principio de la constitución.

a) *El poder soberano*

§ 275. "El poder soberano encierra en sí los tres momentos de la totalidad [(§ 272)]: la *generalidad* de la constitución y de las leyes, la deliberación como relación de lo *particular* con lo general y el momento de la *decisión* última, como la *autodeterminación*, a la que se remonta todo lo demás y de donde arranca el inicio de la realidad. Esta autodeterminación absoluta constituye el *principio distintivo* del poder soberano en cuanto tal, y es lo primero que hay que desarrollar."

El comienzo de este párrafo nos dice únicamente que "la generalidad de la constitución y de las leyes" es el *poder soberano*; el *poder* soberano es así mismo la deliberación o la relación de lo *particular* con lo general. El poder soberano no se halla al margen de la generalidad de la constitución y de las leyes, cuando por poder del soberano se entiende el poder del monarca (constitucional).

Lo que en rigor quiere decir Hegel es, simplemente, que "la generalidad de la Constitución y de las leyes", es el poder soberano, es la soberanía del Estado. Y, siendo así, resulta falso erigir el *poder soberano* en *sujeto* y, puesto que por poder soberano puede también entenderse el poder del monarca, suscitar la apariencia de que el monarca es dueño y señor de *este* poder: el sujeto de él. Pero si nos fijamos ante todo en lo que Hegel señala como *"el principio diferencial del poder soberano en cuanto tal"*, vemos que es "el momento de la *decisión* como la *autodeterminación*, a la que se remonta todo lo demás y de donde arranca el inicio de la realidad, la "autodeterminación absoluta".

Hegel sólo dice aquí que la voluntad *real*, es decir, la *voluntad individual* es el *poder soberano*. Así, en el § 12 leemos:

"Por el hecho de que la voluntad se... da la forma de la *singularidad* [...] es decisoria, y sólo en cuanto voluntad decisoria [en general] es la voluntad *real*."

En cuanto que este momento de la "decisión última" o de la "autodeterminación absoluta" se divorcia de la "generalidad del contenido" y de la particularidad de la deliberación, es la *voluntad real* como *arbitrio*. O bien:

"El *arbitrio* es el poder *soberano*", o: "El poder soberano es el arbitrio".

§ 276. "La determinación fundamental del Estado político es la unidad sustancial en cuanto *idealidad* de sus momentos, en la que:

α) los poderes y asuntos particulares se disuelven y al mismo tiempo se mantienen en cohesión, y sólo se mantienen en cuanto no son independientes, sino que sólo ostentan un título de legitimidad en cuanto que en *la idea del todo* se determina que hay que partir de su *poder* y que los miembros fluidos de éste son como el simple sí mismo."

Nota: "Ocurre con esta idealidad de los momentos como con la vida en el cuerpo orgánico."

Se entiende que Hegel habla solamente de la idea "de los poderes y asuntos particulares"... Y éstos no deben tener más título de legitimidad que el de hallarse determinados en la idea del todo; sólo deben "partir de su poder". Y que esto *debe* ser así va implícito en la idea *de organismo*. Pero habría que haber argumentado precisamente cómo ha de ponerse esto por obra. Pues en el Estado tiene que imperar la *razón consciente*; aquí, no puede hacerse pasar por lo racional la necesidad *sustancial* meramente interior y, por ello mismo, puramente externa, el [...? ...] [c] fortuito de los "poderes y asuntos".

§ 277. β) "Los asuntos y actividades particulares del Estado, por ser los momentos esceniales del mismo, son *propios y privativos de él* y se enlazan a las personas que los manejan y ejecutan, no por razón de su personalidad inmediata, sino solamente en virtud de sus cualidades generales y objetivas, lo que quiere decir que aparecen unidos de un modo externo y fortuito a la particular personalidad en cuanto tal. Por tanto, los asuntos y poderes del Estado no pueden ser *propiedad privada*."

Si los asuntos y actividades *particulares* del Estado son, y así se denominan, asuntos y actividades *del Estado, asuntos y poderes públicos*, no son *propiedad privada*, sino *propiedad del Estado*. Esto es una tautología.

Los asuntos y actividades del Estado se hallan vinculados a individuos (pues el Estado sólo actúa a través de ellos), pero no al individuo *físico*, sino al individuo *estatal*, a la *cualidad estatal* del individuo. Por ello resulta ridículo que Hegel nos diga que "aparecen unidos *de un modo externo y fortuito* a la particularidad en cuanto tal". Lejos de ello, se hallan unidos a él por un *vinculum substantiale*, por una cualidad esencial del mismo. Son la acción natural de su cualidad esencial. Este absurdo proviene de que Hegel concibe los asuntos y actividades

[c] Palabra ilegible en el manuscrito.

del Estado de una manera abstracta, para sí, contraponiendo a ellos la individualidad particular; pero olvidando que la individualidad particular es una individualidad humana y que los asuntos y actividades del Estado son funciones humanas; olvidando que la esencia de la "personalidad particular" no reside en su barba, en su sangre, en su físico abstracto, sino en su *cualidad social* y que los asuntos etc., del Estado no son otra cosa que modos de existir y actuar de las cualidades sociales del hombre. De donde se deduce, por tanto, que los individuos, en tanto que exponentes de los asuntos del Estado y de sus poderes deben ser considerados en cuanto a su cualidad social, y no en cuanto a su cualidad privada.

§ 278. "Estas dos determinaciones, la de que los asuntos y poderes particulares del Estado no son para sí ni son algo independiente y fijo en la voluntad particular de los individuos, sino que tienen su raíz útima en la *unidad del Estado* como en su *simple sí mismo*, son las que constituyen la *soberanía del Estado.*"

"El despotismo expresa en general una situación de ausencia de ley, en la que rige como ley o, más exactamente, en sustitución de la ley la voluntad particular en cuanto tal, sea la de un monarca o la de un pueblo [...], mientras que, por el contrario, la soberanía constituye precisamente la situación legal, constitucional, el momento de la idealidad de las esferas y los asuntos particulares, a saber: en que una esfera no es algo independiente, que viva exclusivamente para sus propios fines y modos de actuar y solamente dentro de sí misma, sino que, en estos fines y modos de actuar, se halla determinada por la *finalidad del todo* (a que se ha dado en términos generales y con una expresión vaga el nombre de *bien del Estado*) y depende de ella. Esta idealidad se manifiesta de un doble modo. —En una situación *de paz*, las esferas y los asuntos particulares avanzan por el camino de la satisfacción de sus intereses [...] y sólo es, en parte, el modo de la *necesidad* inconsciente de la cosa lo que hace que su egoismo *se trueque* en la contribución al mantenimiento mutuo y el mantenimiento del todo [...], y en parte la *acción directa* desde arriba, lo que los encauza continuamente hacia la finalidad del todo, [...], como obligándolos a contribuir directamente a ello; pero se impone la *coacción*, ya sea interna o externa; se impone la soberanía, en cuyo concepto simple se cohesiona el organismo, que allí consistía en sus particularidades y a la que se encomienda ahora la salvación del Estado, sacrificando a ella aquellos derechos que en otras circunstancias eran legítimos, y, en esta situación, todo *idealismo* cobra su *peculiar* realidad."

Este idealismo no se desarrolla, pues, para formar un sistema consciente y racional. En las situaciones *de paz*, o bien se manifiesta solamente como una coacción externa que se ejerce sobre el poder dominante, sobre la vida privada, por la "acción directa desde arriba", o bien se impone como el resultado ciego o inconsciente del egoísmo. Este idealismo sólo cobra su "peculiar realidad" en las "situaciones de guerra o de necesidad" del Estado, manifestándose aquí su esencia como la "situación de guerra o de necesidad" del Estado real y existente, mientras que su situación "*de paz*" era precisamente la guerra y la imposición del egoísmo.

Por tanto, la *soberanía*, el idealismo del Estado sólo existe en cuanto necesidad *interior*: en cuanto *idea*. Y Hegel se da por satisfecho con ello, pues se trata solamente de la *idea*. Por consiguiente, la soberanía sólo existe, de una parte, como *sustancia ciega, inconsciente*. Enseguida veremos cuál es su otra realidad.

§ 279. "La soberanía, que en primer término sólo es el pensamiento *general* de esta idealidad, *existe* solamente como la *subjetividad* que tiene la certeza de sí misma y como la *autodeterminación* abstracta y, por ende, infundada de la voluntad, en la que reside la decisión última. Es esto lo individual del Estado como tal, el cual sólo en ello es *Uno*. Pero la subjetividad sólo es en su verdad como *sujeto*, la personalidad es solamente como *persona*, y en la constitución lograda como racionalidad real, cada uno de los tres momentos del concepto adquiere su conformación *real para sí*. Este momento absolutamente decisivo del todo no es, por tanto, la individualidad en general, sino Un Individuo: el *Monarca*."

1. "La soberanía, que en primer término sólo es el pensamiento general de esta idealidad, *existe solamente* como la *subjetividad* que tiene la *certeza de sí misma* [...] La subjetividad sólo es en su verdad como *sujeto*, la *personalidad* es solamente como *persona*. En la constitución lograda como racionalidad real, cada uno de los tres momentos del concepto [...] adquiere conformación real para sí."

2. La soberanía "sólo existe [...] como la *autodeterminación* abstracta y por tanto, infundada de la voluntad, en la que reside la decisión última. Es esto lo individual del Estado como tal, el que sólo en ello es *Uno* [...] (y en la constitución lograda como racionalidad real, cada uno de los tres momentos del concepto adquiere su conformación *real para sí*). Este momento absolutamente decisivo del todo no es, *por tanto, la individualidad* en general, sino Un Individuo: el *Monarca*."

La primera proposición sólo significa que el pensamiento general de esta idealidad, cuya triste existencia acabamos de ver tiene que ser necesariamente la obra autoconsciente de los sujetos y, como tal, existir para ellos y en ellos.

De haber partido de los sujetos reales como de las bases del Estado, Hegel no habría necesitado hacer que el Estado se subjetivase místicamente. "Pero la subjetividad", dice Hegel, "sólo es en su verdad como *sujeto*, la personalidad es solamente como *persona*". También esto es una mistificación. La subjetividad es una determniación del sujeto, la personalidad una determinación de la persona. Hegel, en vez de concebirlos como predicados de sus sujetos, sustantiva los predicados y luego, mediante una operación mística, los convierte *a posteriori* en sus sujetos.

La existencia del predicado es el sujeto: por tanto, el sujeto la existencia de la subjetividad, etc. Hegel sustantiva los predicados, los objetos, pero los sustantiva poniéndolos aparte de su sustantividad real, de su sujeto. Luego, el sujeto real aparece como resultado, siendo así que habría debido partirse del sujeto real, para considerar luego su ob-

jetivación. Lo que se convierte, por tanto, en sujeto real es la sustancia mística, y el sujeto real aparece aquí como algo aparte, como un momento de la sustancia mística. Y precisamente porque Hegel parte de los predicados de la determinación general, en vez de partir del Uno real (del ὑποκείμενον, sujeto), debiendo sin embargo, existir un portador de esta determinación, se convierte en este portador la idea mística. Es el dualismo que consiste en que Hegel no considera lo general como la esencia real de lo real-finito, es decir, existente, determinado, o no ve en lo Uno real el *verdadero sujeto* de lo infinito.

Así, vemos que la soberanía, la esencia del Estado, se considera aquí, en primer lugar, como una esencia independiente, se la objetiva. Después de lo cual, se comprende que este objeto debe trocarse de nuevo en sujeto. Pero, entonces, este sujeto aparece como una autoincorporación de la soberanía, mientras que la soberanía no es otra cosa que el espíritu objetivado de los sujetos del Estado.

Prescindiendo de esta falla fundamental de que adolece el razonamiento, examinemos el primer apartado de este párrafo. Tal cómo aparece, significa sencillamente esto: el que la soberanía, el idealismo de que el Estado existe en cuanto persona, en cuanto "sujeto", se entiende en el sentido de que son muchas personas, muchos sujetos, ya que ninguna persona individual absorbe en sí la esfera de la personalidad, ni un sujeto individual la esfera de la subjetividad. ¿Qué idealismo de Estado sería aquel que, en vez de la autoconciencia real de los ciudadanos del Estado, fuera el alma común del Estado, *una* persona, *un* sujeto? Y no se extiende tampoco a más el razonamiento de Hegel, en este apartado. Pero, examinemos el segundo, entrelazado con el primero. Hegel trata aquí de presentar al monarca como el "hombre-Dios" real, como la *real encarnación* de la idea.

"La soberanía sólo *existe*... como la *autodeterminación* abstracta y, por tanto, infundada de la voluntad, en la que reside la decisión última. Es esto lo *individual* del Estado como tal, en que sólo en ello es *uno*... En la constitución lograda como racionalidad real, cada uno de los tres momentos del concepto adquiere su conformación *real para sí*. Este momento absolutamente decisivo del todo no es, *por tanto*, la individualidad en general, sino Un Individuo: el *Monarca*."

Ya más arriba hemos llamado la atención hacia este apartado. El momento de la decisión, una decisión arbitraria, por ser determinada, es, en general, el *poder soberano de la voluntad*. La idea del *poder soberano*, tal como Hegel la razona, no es otra cosa que la *idea* del *arbitrio*, de la *decisión* de la voluntad.

Pero Hegel, precisamente al concebir la soberanía como el idealismo del Estado, como la real determinación de las partes por la idea del todo, hace de ella ahora la "autodeterminación *abstracta* y, por tanto, *infundada* de la voluntad, en la que reside la decisión última. Es esto lo *individual* del Estado como tal". Antes, se nos hablaba de la subje-

tividad, ahora se nos habla de la individualidad. El estado, en cuanto soberano, debe ser *Uno, Un individuo*, poseer individualidad. El Estado "no es solamente" en esto, en esta individualidad, *Uno;* la individualidad es solamente el momento *natural* de su unidad, la *determinación natural* del Estado. "Este momento absolutamente decisivo no es, *por tanto*, la individualidad en general, sino Un individuo, el *monarca*". ¿Por qué? Porque "cada uno de los tres momentos del concepto adquiere en la constitución lograda como racionalidad real su conformación *real para sí*". Un momento del concepto es la "individualidad", pero ello no es por sí solo *Un individuo.* ¿Y qué constitución sería esa en que la generalidad, la particularidad y la individualidad, tuviesen cada una "su conformación real *para sí*"? Como no se trata de algo abstracto, sino del Estado, de la sociedad, podemos aceptar incluso la clasificación de Hegel. ¿Qué se sigue de aquí? El ciudadano del Estado, concebido como el que determina lo general, es el legislador; como el individuo que decide, que ejerce su voluntad *real*, el soberano ¿qué quiere esto decir? ¿Que *la individualidad de la voluntad del Estado* es "un *individuo*", un individuo particular, diferente de todos? También la *generalidad*, la legislación, tiene una "conformación real para sí". De donde cabría, por tanto, concluir que "la legislación son estos indivdiuos particulares".

El hombre común y corriente	*Hegel*
2. El monarca tiene el poder soberano, la soberanía.	2. La soberanía del Estado es *el* monarca.
3. La soberanía hace lo que quiere.	3. La soberanía es "la *autodeterminación* abstracta y, por tanto, infundada de la voluntad, en la que reside la decisión última".

Hegel convierte todos los atributos del monarca constitucional, en la Europa actual, en autodeterminaciones absolutas *de la voluntad.* No dice que la voluntad del monarca sea la decisión última, sino que la decisión última de la voluntad es el monarca. La primera afirmación es empírica, la segunda tergiversa el hecho empírico para convertirlo en un axioma metafísico.

Hegel confunde los dos sujetos, la soberanía "como la subjetividad cierta de sí misma" *y* la soberanía "como la autodeterminación *infundada* de la voluntad, como la voluntad individual", para poder construir, partiendo de aquí, la "idea" como "*Un individuo*".

De suyo se comprende que también la subjetividad cierta de sí mismo tiene *realmente* que querer, tiene que querer como unidad, como individuo. Pero, ¿ha dudado alguien nunca de que el Estado actuase por medio de individuos? Si Hegel quisiera razonar así: el Estado necesita de *un* individuo como representante de su unidad individual, no arribaría al *monarca.* Como resultado *positivo* de este párrafo, sólo retenemos lo que sigue:

El *monarca* es, en el Estado, el momento de la *voluntad individual*, de la autodeterminación infundada, del arbitrio.

El comentario de Hegel a este párrafo es tan notable, que debemos detenernos en su examen.

"El desarrollo inmanente de una ciencia, la *derivación de todo su contenido* partiendo del simple *concepto*..., muestra la caracterización de que uno y el mismo concepto, que aquí es el de la *voluntad*, que en un comienzo —pues se trata del comienzo—, es y se comporta de un modo abstracto, se condensa luego en sus determinaciones, y además solamente por sí mismo, adquiriendo así el concepto, un contenido concreto. Y así, el momento fundamenmental de la personalidad, que comenzaba siendo en el derecho inmediato una personalidad abstracta, que se desarrolla a través de sus diversas formas partiendo de la subjetividad, se torna aquí, en el derecho absoluto, en el Estado, en la perfecta objetividad concreta de la voluntad, en la *personalidad del Estado*, en la *certeza* de sí misma, en este algo último que supera todas las particularidades en el simple sí mismo, en el equilibrio entre las razones en pro y en contra en torno a las que constantemente oscila, rompiendo este equilibrio y dando comienzo a toda actuación y realidad con las palabras: *así lo quiero y así lo dispongo*."

Ante todo, hay que decir que no es precisamente "lo característico de la ciencia" el que el concepto fundamental de la cosa se reitera constantemente.

Cuando esto ocurre, no hay *progreso* alguno. La *personalidad abstracta* era el sujeto del derecho abstracto; y no ha cambiado, sino que vuelve a aparecer, en cuanto *personalidad abstracta*, como la *personalidad del Estado*. Hegel no habría debido admirarse de que la *persona real* —y son las personas las que forman el Estado— reaparezca por doquier como su esencia. Habría debido admirarse más bien de lo contrario, y más aún del hecho de que la persona, en cuanto persona-Estado, reaparezca bajo la misma pobre abstracción que la persona del derecho privado.

Hegel define aquí el monarca como "la personalidad del Estado, su certeza de sí mismo". El monarca es la "soberanía hecha hombre", la conciencia corpórea del Estado, mediante la cual, por tanto, todos los demás quedan excluidos de esta soberanía y de la personalidad y la conciencia del Estado. Pero, al mismo tiempo, Hegel no acierta a dar a esta "*Souverainité Personne*" otro contenido que el de "así lo quiero", es decir, el momento del arbitrio en la voluntad. La "razón de Estado" y la "conciencia del Estado" es una "única" persona empírica con exclusión de todas las demás, pero esta razón personificada no tiene más contenido que la abstracción del "así lo quiero". *L'Etat c'est moi.*[d]

"Pero, *además*, la personalidad y la subjetividad en general, como algo infinito que se refiere a sí mismo, sólo tienen pura y simplemente *verdad*, y su

[d] El Estado soy yo.

verdad próxima e inmediata, en cuanto persona, sujeto que es para sí mismo, y lo que es para sí mismo es también pura y simplemente *Uno.*"

Puesto que personalidad y subjetividad son solamente predicados de la persona del sujeto, se comprende por sí mismo que sólo existen como persona y como sujeto, y no cabe duda de que la persona es *Uno.* Pero, debiera proseguir Hegel, lo Uno sólo tiene verdad pura y simplemente como *muchos Unos.* El predicado, la esencia, jamás agota las esferas de su existencia en *un Uno*, sino *en muchos Unos.*

En vez de lo cual Hegel concluye:

"La personalidad del Estado sólo es real en cuanto una *persona,* el *monarca.*"

Por tanto, puesto que la subjetividad sólo es real en cuanto sujeto y el sujeto sólo en cuanto Uno, la personalidad del Estado sólo es real en cuanto una persona. Bonita conclusión. El razonamiento de Hegel habría podido ser igualmente este: puesto que el hombre individual es un Uno, el género humano es solamente un hombre individual.

"Personalidad expresa el concepto como tal, la persona contiene *igualmente* la realidad del mismo y el concepto sólo con esta determinación es *idea,* verdad."

Es cierto que la *personalidad* sólo es una abstracción sin la persona, pero la persona sólo es la *idea real* de la personalidad en su existencia genérica, *como las personas.*

"Una llamada persona *moral,* sociedad, municipio, familia, por muy concreta que en sí sea, sólo lleva en ella la personalidad como momento, de un modo abstracto; no ha llegado en ella a la verdad de su existencia, pero el Estado es cabalmente esta totalidad, en las que los momentos del concepto cobran realidad con arreglo a su verdad peculiar."

Una gran confusión reina en este párrafo. A la persona *moral,* sociedad, etc., se la llama abstracta; se trata precisamente, por tanto, de las conformaciones genéricas en las que la *persona* real da existencia a su contenido real, se objetiva y abandona la abstracción de la "*persona quand même*".[e] En vez de reconocer esta *realización* de la persona como lo más concreto, se pretende que el Estado tenga la ventaja de que en él "el momento del concepto", la "singularidad", cobre una existencia mística. Lo racional no consiste en que cobre realidad la razón de la persona real, sino en que cobren realidad los momentos del concepto abstracto.

"El concepto del monarca es el concepto más difícil para el razonamiento, es decir, para la consideración reflexiva del entendimiento, porque se mantiene en sus determinaciones singulares, razón por la cual sólo conoce fundamentos,

[e] Persona, a pesar de todo.

puntos de vista finitos y la *deducción* a base de fundamentos. De este modo, sólo expone la dignidad del monarca como algo *deducido* no sólo en cuanto a la forma, sino también en cuanto a su determinación; y lo cierto es que su concepto no es algo deducido, sino que consiste en ser lo que *sencillamente parte de sí mismo*, lo que más de cerca coincide con esto" (¡ciertamente!) "es, por tanto, la representación de que el derecho del monarca debe considerarse como basado en la autoridad divina, ya que ello implica lo que tiene de incondicionado."

Algo que "comienza sencillamente con sí mismo" es, en cierto sentido, toda existencia necesaria; en este respecto, lo es tanto el piojo del monarca como el monarca mismo. Con ello, por tanto, Hegel no nos dice nada especial acerca del monarca. Y si hay algo que valga para todos los demás objetos de la ciencia y de la filosofía del derecho como específicamente distinto del monarca, esto no es más que una real necedad; y sólo será exacto en cuanto que la "persona-idea *una*" sea, *ciertamente*, algo que deba deducirse solamente de la imaginación, y no del entendimiento.

"Cabe hablar de *soberanía del pueblo* en el sentido en que un pueblo sea algo propio y sustantivo hacia *el exterior*, constituya un Estado propio", etc.

Esto es una trivialidad. Si el monarca es la "soberanía real del Estado" habría que considerar también "al monarca" como un "Estado propio y sustantivo", aun sin el pueblo. Y si es soberano en cuanto representa la unidad del pueblo, sólo será, por tanto, el representante de éste, el símbolo de la soberanía del pueblo. La soberanía del pueblo no será gracias a él, sino que, por el contrario, será él gracias a la soberanía del pueblo.

"También cabe decir de la soberanía *hacia el interior* que reside en el pueblo, siempre y cuando que se hable del *todo*, exactamente lo mismo que antes (§§ 277 y 278) se demostró que al *Estado* le corresponde la soberanía."

¡Como si el pueblo no fuera el Estado real! El Estado es algo abstracto. Sólo el pueblo es lo concreto. Y es curioso que Hegel, que habla sin reparos de lo abstracto, sólo con reparos y reservas asigne a lo concreto una cualidad viva como es la de la soberanía.

"Pero la soberanía del pueblo, considerada *en contraposición a la soberanía existente en el monarca*, es el sentido usual en que los tiempos modernos se ha comenzado a hablar de soberanía popular, y, en esta contraposición, la soberanía popular forma parte de las confusas ideas que sirven de base a la *vaga* representación del *pueblo*."

Pero las "confusas ideas" y la "*vaga* representación", aquí, aparecen exclusivamente de parte de Hegel. En efecto, si la soberanía *existe* en el monarca, resulta una necedad hablar de una soberanía antagó-

nica en el pueblo, ya que el concepto de soberanía excluye la posibilidad de una existencia doble y, más aún, antagónica. Pero:

1) el problema reside precisamente en saber si no será una ilusión la soberanía absorbida en el monarca. O soberanía del monarca o soberanía del pueblo, tal es el dilema;

2) puede hablarse también de una soberanía del pueblo *en contraposición a la soberanía existente en el monarca*. Pero, en este caso, no se trata de *una y la misma soberanía*, que haya nacido en dos lados, sino que se trata de *dos conceptos de la soberanía totalmente contrapuestos*, uno de los cuales sólo puede llegar a existir en un *monarca*, mientras que el otro sólo puede cobrar existencia en un *pueblo*. Lo mismo que se pregunta: ¿es Dios el soberano, o el soberano es el hombre? Uno de los dos es una no-verdad, aunque una no-verdad inexistente.

"El pueblo *sin* su *monarca* y sin la *organización* del todo que *precisamente por esto* se relaciona con ello necesariamente y de un modo inmediato es la masa informe, que ya no es un Estado y a la que ya no corresponde *ninguna* de las determinaciones que sólo existen en el todo *en sí formado*, soberanía, gobierno, tribunales, magistraturas, estamentos, etc. Por el hecho de que se manifiesten en un pueblo estos momentos relacionados con una organización, con la vida del Estado, deja el pueblo de ser ese algo abstracto e indeterminado que la simple representación general llama pueblo."

Todo esto no pasa de ser una tautología. Si un pueblo tiene un monarca y una organización necesaria y directamente relacionada con él, es decir, si se halla organizado como monarquía, claro está que, fuera de esta organización, será una masa informe y una simple representación general.

"Si por soberanía del pueblo se entiende la forma de la *república* y, de un modo aún más determinado, la democracia [...], contra la idea así desarrollada ya no podrá hablarse de tal representación."

Lo cual es, indudablemente, cierto, a condición de que se tenga de la democracia una tal "representación", y no una "idea desarrollada".

La democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia. La monarquía es necesariamente democracia como inconsecuencia consigo misma, pero el momento monárquico no es ninguna inconsecuencia en la democracia. La monarquía no puede comprenderse por sí misma, pero sí la democracia. En la democracia no cobra ninguno de los momentos otra significación de la que le corresponde. Cada uno de ellos es sólo realmente un momento de todo el demos. En la monarquía, es una parte la que determina el carácter del todo. Toda la constitución tiene que modificarse con arreglo a un punto fijo. La democracia es la constitución genérica. La monarquía es una variante, y además una variante mala. La democracia es contenido y forma. La monarquía sólo *debe* ser forma, pero una forma que falsea el contenido.

En la monarquía, el todo, el pueblo, aparece subsumido bajo uno de sus modos de existencia, la constitución política; en la democracia, aparece la *constitución misma* solamente como *una* determinación, que es además la autodeterminación del pueblo. En la monarquía, tenemos al pueblo de la Constitución; en la democracia, la constitución del pueblo. La democracia es el *enigma* resuelto de todas las constituciones. Aquí, la constitución no es solamente *en sí*, en cuanto a la esencia, sino en cuanto a la *existencia*, en cuanto a la realidad, en su fundamento real, el *hombre real*, el *pueblo real*, estableciéndose como su *propia* obra. La constitución aparece como lo que es, como el producto libre del hombre; podría decirse que esto, en cierto sentido, puede también afirmarse de la monarquía constitucional, pero la diferencia específica de la democracia está en que aquí la *constitución sólo* es, en general, *un* momento de existencia del pueblo, en que la *constitución política* no forma de por sí el Estado.

Hegel parte del Estado y convierte al hombre en el Estado subjetivado; la democracia parte del hombre y convierte al Estado en el hombre objetivado. Así como la religión no crea el hombre, sino que es el hombre el que crea la religión, así también, la constitución no crea el pueblo, sino que es el pueblo el que crea la constitución. En cierto sentido, la democracia es a todas las demás formas de Estado como el cristianismo a todas las demás religiones. El cristianismo es la religión κατ' ἐξοχὴν,[f] la *esencia de la religión*, el hombre deificado como una religión *particular*. Así también la democracia es la *esencia de toda constitución de Estado*, el hombre socializado como una constitución de Estado *particular*; la democracia es a las demás constituciones lo que el género a sus especies, con la diferencia de que, aquí, el género aparece él mismo como existencia, y, por tanto, frente a la existencia que no corresponde a la esencia misma, como una especie *particular*. La democracia es a todas las demás formas de Estado como su Antiguo Testamento. El hombre no existe en gracia a la ley, sino que la ley existe en gracia al hombre, es la *existencia* humana, mientras que en otras es la *existencia legal*. Tal es la diferencia fundamental de la democracia.

Todas las demás *formaciones estatales* son una cierta y determinada *forma particular de Estado*. En la democracia, el principio *formal* es *al* mismo tiempo el principio *material*. La democracia es, por tanto, por primera vez, la verdadera unidad de lo general y lo particular. En la monarquía, por ejemplo, o en la república como forma de Estado solamente particular, el hombre político vive su existencia particular junto al hombre no político, junto al hombre privado. La propiedad, el contrato, el matrimonio, la sociedad civil aparecen aquí (al modo como Hegel razona esto muy certeramente con respecto a estas formas *abstractas* de Estado, sólo que *creyendo* razonar la idea del Estado) como formas *particulares* de existencia junto al Estado *político*, como

[f] Por excelencia.

el *contenido,* hacia el que el *Estado político* se comporta como la *forma organizativa;* propiamente, como el entendimiento determinante, limitativo, que unas veces afirma y otras niega y que en sí mismo carece de contenido. En la democracia, el Estado político, colocándose junto a este contenido y distinguiéndose de él, no es a su vez más que un contenido *particular,* en cuanto una *forma de existencia* particular del pueblo. En la monarquía, por ejemplo, este algo particular, la constitución política, tiene la significación de lo *general* que domina y determina todo lo particular. En la democracia, el Estado en cuanto lo particular es solamente lo particular y en cuanto general realmente lo general; es decir, no es una determinabilidad a diferencia del otro contenido. Los franceses modernos conciben esto en el sentido de que en la verdadera democracia *desaparecen el Estado político.* Y esto es verdad en el sentido de que, como Estado político, como constitución, no rige ya para el todo.

En todos los Estados distintos de la democracia, el *Estado,* la *ley,* la *Constitución* son lo dominante, sin que realmente dominen, es decir, sin que penetren de un modo material el contenido de las demás esferas no políticas. En la democracia, la constitución, la ley, el Estado mismos son solamente la autodeterminación del pueblo y el contenido material de éste, en cuanto es constitución política.

Por lo demás, de suyo mismo se comprende que todas las formas de Estado tienen como *su* verdad la democracia y que, precisamente por ello, faltan a la verdad en cuanto no son la democracia.

En los Estados antiguos, el Estado político forma el contenido del Estado con exclusión de las otras esferas; el Estado moderno es la acomodación entre el Estado político y el Estado no político.

En la democracia, el Estado *abstracto* ha dejado de ser el momento dominante. La disputa entre monarquía y república sigue siendo todavía una disputa que se mantiene dentro del Estado abstracto. La república *política* es la democracia dentro de la forma de Estado abstracta. La forma de Estado abstracta de la república es, por tanto, la república; por ello, deja de ser aquí la constitución *solamente política.*

La propiedad etc., en una palabra, todo el contenido del derecho y del Estado, es, con pocas variantes, el mismo en Norteamérica que en Prusia. Por tanto, allí la *república* es simplemente una *forma* de Estado, como aquí la monarquía. El contenido del Estado se halla fuera de estas constituciones. Hegel está, pues, en lo cierto cuando dice que el Estado político es la constitución, es decir, que el Estado material no es el Estado político. Sólo se opera aquí una identidad externa, una determinación cambiante. De los diferentes momentos de la vida del pueblo, el más difícil de desentrañar fue el Estado político, la Constitución. Ésta se desarrolló como la razón general frente a las otras esferas, como el más allá de éstas. La misión histórica consistió luego en su reivindicación, pero, al hacerlo, las esferas particulares no tuvieron la conciencia de que su esencia privada coincida con la esencia trascendente de la constitución o del Estado político y de que su

existencia trascendente no es otra cosa que lo afirmativo de su propia enajenación. La *constitución política* era hasta ahora la *esfera religiosa*, la *religión* de la vida del pueblo, el cielo de su generalidad frente a la *existencia terrenal* de su realidad. La esfera política era la única esfera del Estado en el Estado, la única esfera en que tanto el contenido como la forma eran contenido genérico, lo verdaderamente general, pero al mismo tiempo de tal modo que, mientras esta esfera se enfrentaba a las otras, también su contenido se convertía en un contenido formal y particular. La *vida política* en el sentido moderno es el *escolasticismo* de la vida del pueblo. La *monarquía* es la expresión acabada de esta enajenación. La *república* es la negación de la misma dentro de su propia esfera. Se comprende que la constitución política como tal sólo llegue a desarrollarse allí donde las esferas privadas han cobrado una existencia independiente. Allí donde el comercio y la propiedad sobre la tierra no son libres, no han cobrado aún su independencia, no existe tampoco hoy la constitución política. La Edad Media era la *democracia de la carencia de libertad.*

La abstracción del *Estado como tal* sólo pertenece al Estado moderno, porque la abstracción de la vida privada es sólo un atributo de los tiempos modernos. La abstracción del *Estado político* es un producto moderno.

En la Edad Media había siervos de la gleba, patrimonios feudales, corporaciones artesanales, corporaciones de estudiosos; es decir, en la Edad Media la propiedad, el comercio, la sociedad, el hombre son *políticos;* el contenido material del Estado lo establece su forma; cada esfera privada tiene un carácter político o es una esfera política, o la política es también el carácter de las esferas privadas. En la Edad Media, la constitución política es la constitución de la propiedad privada, pero sólo porque la constitución de la propiedad privada es la constitución política. En la Edad Media, se identifican la vida del pueblo y la vida del Estado. El hombre es el principio real del Estado, pero el hombre *no libre.* Es, por tanto, la *democracia de la carencia de libertad,* la enajenación llevada a cabo. La contradicción reflejada abstractamente es obra del mundo moderno. La Edad Media es el dualismo *real,* la época moderna el dualismo *abstracto.*

"En la fase más arriba señalada, en la que se estableció la división de las constituciones en democracia, aristocracia y monarquía, desde el punto de vista de la *unidad sustancial que aún se mantenía en sí misma,* que aún no había llegado a su *diferenciación y profundización infinitas en sí,* el momento de la *decisión final de la voluntad determinante en sí misma,* no se manifiesta todavía para sí, como *realidad propia y peculiar,* en cuanto momento orgánico *inmanente* del Estado."

En la inmediata monarquía, democracia, aristocracia, no hay todavía una constitución política a diferencia del Estado real, material, o del restante contenido de la vida del pueblo. El Estado político no aparece todavía, aquí, como la *forma* del Estado material. O bien, como

en Grecia, es la *república* la incumbencia privada real, el contenido real de los ciudadanos, y el hombre privado es esclavo; el Estado político como político es aquí el verdadero y único contenido de su vida y de su voluntad; o bien, como en el despotismo asiático, el Estado político no es sino el arbitrio privado de un solo individuo, o el Estado político, como el material, es esclavo. La diferencia del Estado moderno con respecto a estos Estados de la unidad sustancial entre Estado y pueblo no reside en que los distintos momentos de la constitución se hayan desarrollado, como pretende Hegel, en una *particular* realidad, sino en que la constitución misma se haya desarrollado en una realidad *particular* junto a la real vida del pueblo, en que el Estado político se haya convertido en la *constitución* del resto del Estado.

§ 280. "Este último sí mismo de la voluntad del Estado es, en esta su abstracción, simplemente y, por tanto, de un modo *inmediato*, singularidad; en su concepto mismo va implícita, por ello, la determinación de lo *natural*; el monarca es, por tanto, esencialmente como *este* individuo, abstraido de todo otro contenido, y que determina a este individuo, de un modo inmediato y natural, por el *nacimiento* natural, para la dignidad de monarca."

Ya hemos visto que la subjetividad sujeto y el sujeto necesariamente individuo empírico, es *uno*. Ahora, se nos dice que en el concepto de la singuladidad *inmediata* va implícita la determinación de lo *natural*, de la corporeidad. Hegel sólo ha demostrado lo evidente por sí mismo, que la subjetividad sólo *existe* como individuo *corpóreo*, y de suyo se comprende que del individuo corpóreo forma parte el *nacimiento natural*.

Hegel cree haber demostrado que la subjetividad del Estado, la soberanía, el monarca, es "esencial", "como *este* individuo, abstraido de todo otro contenido, y que determina a este individuo, de un modo inmediato y natural, por el *nacimiento natural*, para la dignidad de monarca". Por tanto, la soberanía, la dignidad monárquica, sería fruto del nacimiento. El *cuerpo* del monarca determinaría su dignidad. En la más alta cúspide del Estado decidiría, por tanto, en vez de la razón, la simple *physis*. El nacimiento determinaría la cualidad del monarca, a la manera como determina la cualidad del ganado.

Hegel demuestra que el monarca debe nacer, cosa que nadie pone en duda; lo que no demuestra es que el nacimiento lo convierta en monarca.

Que el nacimiento de un hombre haga de él un monarca es algo tan difícil de convertir en una verdad metafísica como la inmaculada concepción de la Virgen María. Pero lo mismo que esta idea, este hecho de la conciencia, aquel hecho empírico puede explicarse partiendo de la ilusión humana y de las relaciones.

En la nota que estamos comentando, Hegel se da el gusto de creer que ha demostrado lo irracional como algo absolutamente racional.

"Este tránsito del concepto de la pura autodeterminación a la inmediatez del ser y, con ello, a la naturalidad, es de carácter puramente especulativo, y su conocimiento pertenece, por tanto, a la filosofía lógica."

Es claro que lo puramente especulativo no está en saltar de la *pura* autodeterminación, de una abstracción, a la *pura* naturalidad, *car les extrêmes se touchent.*[g] Lo especulativo consiste en que se llama a esto un "tránsito del concepto", presentando lo que es una contradicción perfecta como una identidad y lo que es la inconsecuencia suma como consecuencia.

Podemos considerar como una confesión positiva de Hegel el que, con el monarca hereditario, ponga en vez de la razón que se determina a sí misma la determinabilidad natural abstracta, no como lo que es, como determinabilidad natural, sino como la determinación más alta del Estado, el que sea esto el punto *positivo* en que la monarquía no puede ya salvar la apariencia de ser la organización de la voluntad racional.

"Por lo demás es *en suma el mismo* (?) tránsito que conocemos como la *naturaleza de la voluntad en general* y el proceso consiste en traducir un contenido de la subjetividad (como fin representado) a la existencia [...]. Pero la forma *peculiar* de la idea y del tránsito que aquí se considera es el *trueque inmediato* de la *pura autodeterminación de la voluntad* (*del simple concepto mismo*) en un *éste* y en una existencia natural sin la mediación de un *especial contenido* (de un fin en la conducta)."

Hegel dice que el hecho de que la soberanía del Estado (una autodeterminación de la voluntad) se trueque en el cuerpo del monarca nacido (en la existencia) es, *en suma*, el tránsito del contenido que en general sigue la voluntad para *realizar*, para traducir en existencia un fin *pensado*. Pero Hegel dice: *en suma*. La diferencia *peculiar* que él señala es tan peculiar, que suprime toda analogía y pone la *magia* en lugar de la "naturaleza de la voluntad en general".

En primer lugar, el *trueque* del fin representado en la existencia es, aquí, un trueque *inmediato, mágico*. En segundo lugar, el sujeto es aquí la *pura autodeterminación* de la voluntad, el *simple concepto mismo*; es la esencia de la voluntad lo determinante en cuanto sujeto místico; no es una voluntad real, individual, consciente, sino la abstracción de la voluntad, que se trueca en una existencia natural, la pura idea que encarna en *un* individuo.

En tercer lugar, así como la realización de la voluntad en una existencia natural se produce de un modo *inmediato*, es decir, sin los *medios* que siempre necesita la voluntad para poder realizarse, se echa de menos también un fin *especial*, es decir, un fin determinado, no asistimos a "la mediación de un *especial contenido*, de un fin en la conducta", cosa fácil de comprender, puesto que no estamos ante un

g Pues los extremos se tocan.

sujeto *actuante*, por lo que la abstracción, la pura idea de la voluntad, para poder obrar, necesita obrar místicamente. Un fin que no sea un fin *especial* no es ningún fin, del mismo modo que un obrar sin fin es un obrar carente de finalidad y de sentido. Por tanto, toda esta comparación con el acto teológico de la voluntad se reconoce ella misma en fin de cuentas como una mistificación. Como una acción de la idea *sin contenido*.

El medio es la voluntad absoluta y la palabra del filósofo, y el fin especial es también el fin del sujeto filosofante que pretende construir el *monarca hereditario* a base de la pura idea. La realización del fin es simplemente lo que Hegel nos *asegura*.

"En la llamada *prueba ontológica* de la existencia de Dios encontramos el mismo trueque del concepto absoluto en el ser" (la misma mistificación), "lo que constituye la profundidad de la idea en los tiempos modernos, pero lo que en los tiempos más recientes se ha considerado" (con razón) "como lo *inconcebible*."

"Pero, en cuanto que la representación del monarca se considera como algo perfectamente asequible a la conciencia usual (es decir, intelectiva), el entendimiento se aferra aquí más bien a su divorcio y a los resultados consiguientes de su sagacidad razonadora y niega, así, que el momento de la decisión final dentro del Estado se halla vinculado *en sí y de por sí* (es decir, en el concepto racional) a la naturalidad inmediata."

Se niega que la *decisión final sea innata* y Hegel afirma que el monarca es la decisión final por el hecho del nacimiento; pero, ¿acaso ha negado alguien que la decisión final dentro del Estado se halla vinculada a individuos *corpóreos* reales y, por tanto, "vinculada a la naturalidad inmediata"?

§ 281. "Ambos momentos, en su inseparable unidad, el último sí mismo no fundado de la voluntad y la existencia, también y por tanto no fundada, de la existencia, como la determinación inherente a la *naturaleza*: esta idea de lo que permanece *inconmovible* ante el arbitrio, constituye la *majestad* del monarca. En esta unidad reside la *real unidad* del Estado, que sólo mediante esta interna y *externa inmediatez* es sustraída a la posibilidad de caer en la esfera de lo *particular, de su arbitrariedad,* de sus fines y puntos de vista, en la lucha de unas facciones contra otras en torno al trono y a la posibilidad de que el poder del Estado se debilite y destruya."

Los dos momentos son: la *contingencia de la voluntad,* la arbitrariedad, y la *contingencia de la naturaleza,* el nacimiento; es decir, *Su Majestad el azar*. El azar es, por tanto, la *unidad real* del Estado.

Hegel hace una afirmación incomprensible cuando dice que se trata de sustraer la "unidad interna y externa" a la colisión, etc., ya que es esto precisamente lo que se abandona.

Lo que Hegel dice de la monarquía electiva puede aplicarse en grado aún mayor al monarca hereditario:

"La Constitución es convertida, en efecto, en una monarquía electiva por la naturaleza de la relación, por el hecho de que en ella la voluntad *particular* se erija en el último factor que decide, en un *pacto* electoral", etc., etc., "en poner el poder del Estado a discreción del arbitrio particular, lo que conduce a convertir los especiales *poderes del Estado* en *propiedad privada*", etc.

§ 282. "De la soberanía del monarca emana el *derecho de indulto* de los delincuentes, pues sólo a ella, corresponde la realización del poder del espíritu para que lo hecho *se dé* por *no* hecho, anulando el delito por medio del olvido y el perdón."

El derecho de indulto es el derecho de *gracia*. Y la *gracia* es la expresión más alta de la *arbitrariedad contingente*, que Hegel, ingeniosamente, convierte en atributo propio y específico del monarca. Y, en nota, el propio Hegel define como su origen "*la decisión infundada*".

§ 283. "El *segundo* momento *implícito* en el poder del monarca es el momento de lo *particular* o del contenido determinado y de su subsunción en lo general. Y, en cuanto esto cobra una existencia particular, son supremos órganos e individuos deliberantes los llamados a presentar a la decisión del *monarca* el contenido de los asuntos del Estado que se plantean o de las determinaciones que respondan a las necesidades existentes, con sus lados *objetivos*, los fundamentos en que se basa la decisión, las leyes y circunstancias correspondientes, etc. La designación de los *individuos* competentes para estos asuntos y su remoción corresponde al *arbitrio ilimitado* del monarca, ya que guardan relación con la persona inmediata de éste."

§ 284. "Por cuanto que lo *objetivo* de la decisión, el conocimiento del contenido y de las circunstancias, las normas legales y de otra clase es lo único susceptible de *responsabilidad*, es decir, de la prueba de la objetividad, razón por la cual puede someterse a una deliberación distinta de la voluntad personal del monarca en cuanto tal, sólo estos órganos o individuos deliberantes pueden hallarse sujetos a *responsabilidad*, mientras que la verdadera majestad del monarca, como la subjetividad llamada a pronunciar la decisión final, está sustraída a toda responsabilidad por los actos de gobierno."

Hegel se limita a describir aquí de un modo perfectamente empírico el poder *ministerial*, tal como se halla establecido en la mayoría de los Estados constitucionales. Lo único que la filosofía pone de su cosecha es la mutación de este "hecho empírico" en existencia, en predicado del "momento de lo *particular* en el poder del soberano".

(Los ministros representan el lado objetivo racional de la voluntad soberana. De ahí que les corresponda también el *honor* de la responsabilidad, mientras que al monarca se le deja solamente la peculiar fantasmagoría de la "majestad".) Como se ve, el momento especulativo no puede ser más pobre. En cambio, el razonamiento descansa, en particular, sobre fundamentos totalmente empíricos, que son, además, muy abstractos, muy malos.

Así, por ejemplo, la elección de los ministros se deja "al arbitrio ili-

mitado" del monarca, "ya que guardan relación con la persona inmediata de éste", es decir, puesto que son ministros. Del mismo modo, podría razonarse partiendo de la idea absoluta la "elección ilimitada" del *ayuda de cámara* del monarca.

La *responsabilidad* de los ministros se razona mejor, "por cuanto que lo *objetivo* de la decisión, el conocimiento del contenido y de las circunstancias, las normas legales y de otra clase es lo único susceptible de *responsabilidad, es decir, de la prueba de la objetividad*". De suyo se comprende que "la subjetividad llamada a pronunciar la decisión final", la pura subjetividad, el puro arbitrio, no es algo objetivo ni es, por ello, susceptible de ninguna prueba de objetividad ni, por tanto, de responsabilidad alguna, desde el momento en que un individuo es la *existencia consagrada y sancionada* del arbitrio. La prueba de Hegel es palmaria, si se parte de las premisas constitucionales, lo que ocurre es que Hegel no ha probado estas premisas por el hecho de *analizarlas* en su idea fundamental. Y *en esta confusión radica toda la falta de crítica* de la filosofía hegeliana del derecho.

§ 285. "El *tercer* momento del poder del soberano se refiere a lo en y de por sí general, que en sentido subjetivo reside en la *conciencia* del *monarca* y en sentido objetivo *en la totalidad* de la *Constitución* y en las *leyes;* de este modo, el poder del monarca *presupone* los otros momentos, *al igual que cada uno de éstos presupone, a su vez, dicho poder.*"

§ 286. "La *garantía objetiva* del poder monárquico, de la sucesión jurídica a base de la subida hereditaria al trono, etc., reside en que, al igual que esta esfera tiene su realidad *aparte* de los otros momentos determinados por la razón; así, los otros momentos de por sí poseen los derechos y deberes peculiares de su determinación; cada miembro, en cuanto se mantiene por sí mismo, mantiene por ello a los otros en su peculiaridad, dentro del organismo racional."

Hegel no ve que con este tercer momento de "lo general en y de por sí" echa por tierra los dos primeros, y viceversa. "El poder del monarca presupone los otros momentos, al igual que cada uno de éstos presupone, a su vez, dicho poder." Si esta presuposición no es algo místico, sino real, tendremos que el poder monárquico no viene dado por el nacimiento, sino por los otros momentos, que no es, por tanto, algo hereditario, sino algo que fluctúa, es decir una determinación del Estado que se distribuye de un modo cambiante entre los individuos del Estado con arreglo al carácter orgánico de los otros momentos. En un organismo racional, no puede la cabeza ser de hierro y el cuerpo de carne. Para que los miembros se mantengan, necesitan ser *de igual cualidad,* de la misma carne y la misma sangre. Pero el monarca hereditario no es cualitativamente igual, sino que está hecho de otra materia. La prosa de la voluntad racionalista de los otros miembros del Estado choca aquí con la magia de la naturaleza. Además, los miembros sólo pueden mantenerse mutuamente entre sí siempre y cuando que el organismo se conserve fluido y cada uno de ellos se cancele en

esta fluidez; es decir, cuando ninguno de ellos, como ocurre aquí con la cabeza del Estado, permanezca "inmóvil", "inalterable". Por tanto, con esta determinación Hegel echa por tierra la "soberanía por nacimiento".

Y, en segundo lugar, la irresponsabilidad. Cuando el monarca atenta contra "la totalidad de la constitución", contra las "leyes", cesa su irresponsabilidad, al cesar su existencia constitucional; pero son precisamente estas leyes, esta constitución, las que lo hacen irresponsable. Se contradicen, por tanto, a sí mismas, y esta *sola* cláusula anula las leyes y la constitución. La constitución de la monarquía constitucional es la *irresponsabilidad.*

Y si Hegel se contenta con decir que "al igual que esta esfera tiene su realidad *aparte* de los otros momentos determinados por la razón, así los otros momentos *de por sí* poseen los derechos y deberes *peculiares* de su determinación", tendría también que llamar organización a la constitución de la Edad Media; también aquí existe una masa de esferas particulares trabadas por la concatenación de una necesidad externa, en la que sí encaja perfectamente un monarca corpóreo. Pues en un Estado en el que toda determinación existe *de por sí* también la *soberanía del Estado* necesita consolidarse como un individuo *particular.*

Resumen sobre el modo cómo Hegel razona el poder monárquico o la idea de la soberanía del Estado

En el § 279, nota de p. 367, leemos:

"Podemos hablar de *soberanía del pueblo* en el sentido de que un pueblo en general es *al exterior* una entidad propia e independiente y constituye un Estado propio, como el pueblo de la Gran Bretaña, mientras que el pueblo de Inglaterra o Escocia, Irlanda o Venecia, Génova, Ceilán, etc., ya no es un pueblo soberano, por cuanto ha dejado de tener *monarcas propios* o un gobierno supremo de por sí."

Por tanto, la *soberanía del pueblo* es aquí la *nacionalidad;* la soberanía del monarca es la *nacionalidad,* o el principio de la monarquía es la *nacionalidad,* que es de por sí y exclusivamente la soberanía de un pueblo. Un pueblo cuya *soberanía* reside *solamente* en la nacionalidad tiene un *monarca.* La diferente nacionalidad de los pueblos no puede considerase y expresarse mejor que por medio de diferentes *monarcas.* El foso que separa a un individuo absoluto de otro es el que separa a estas nacionalidades.

Los *griegos* (y los romanos) eran *nacionales* porque y en la medida en que eran el *pueblo soberano.* Los germanos son *soberanos* porque y en la medida en que son nacionales.

"Una llamada persona *moral*", sigue diciendo la misma nota, "la sociedad, el municipio, la familia, siendo algo concreto de por sí, sólo tiene la personalidad como momento, la lleva *abstractamente en sí;* no se toma en ello como

verdad de su existencia; pero el Estado es precisamente esta totalidad en que los momentos del concepto cobran realidad con arreglo a su verdad *peculiar*."

La persona moral, sociedad, familia, etc., sólo lleva en sí de un modo abstracto la personalidad; en el monarca, por el contrario, la *persona* implica *el Estado en sí.*

La verdad es que la *persona abstracta* sólo traduce la *personalidad* a verdadera existencia en la persona *moral,* en la sociedad, la familia, etc. Pero Hegel no concibe la sociedad, la familia, etc., la *persona moral* en general, como la realización de la persona real, empírica, sino como la persona *real,* pero que sólo lleva en sí de un modo abstracto el momento de la personalidad. De ahí que, para él, no sea la persona real la que se convierte en Estado, sino que éste necesita empezar por convertirse en la persona real. Por tanto, en vez de ser el Estado, como la realidad suprema de la persona, como la realidad social más alta del hombre, el que se convierte en la realidad suprema del Estado, es *un* hombre *individual* empírico, es la persona individual quien lo hace. Esta inversión de lo subjetivo en lo objetivo y de lo objetivo en lo subjetivo (que proviene del hecho de que Hegel se propone escribir la biografía de la sustancia abstracta, de la idea y en que, por tanto, la actividad humana etc., tiene necesariamente que manifestarse como la actividad y el resultado de un otro y en que Hegel hace que la esencia del hombre de por sí actúe como una individualidad imaginaria en vez de actuar en su existencia *humana, real*) da necesariamente por resultado el que se tome *sin espíritu crítico* la *existencia empírica* como la verdad real de la idea; pues no se trata de traducir la existencia empírica a su verdad, sino de traducir la verdad a una existencia empírica, haciendo que lo que se halla más cerca se desarrolle como un momento *real* de la idea. (De este necesario trueque de lo empírico en especulativo y de lo especulativo en empírico hablaremos más adelante.)

De este modo, se produce también la impresión de lo *místico* y lo *profundo.* El hecho de que el hombre nazca es algo muy vulgar; y, partiendo del nacimiento físico que establece al hombre social, etc., nos remontamos al ciudadano del Estado; por el nacimiento se convierte el hombre en todo lo que llega a ser. Pero es algo muy profundo y asombroso el que la idea del Estado nazca de un modo inmediato, el que con el nacimiento del monarca se desentrañe a sí misma para cobrar existencia empírica. De este modo no se obtiene ningún contenido, sino que cambia únicamente la *forma* del contenido anterior. Cobra así una *forma* filosófica, su atestado filosófico.

Otra consecuencia de esta especulación mística es que se conciba una existencia empírica *particular,* una existencia empírica individual, a diferencia de otra, como la *existencia* de la *idea.* Y produce de nuevo una profunda impresión mística el ver que la idea establece una existencia empírica *particular,* encontrándonos así en todas sus fases con el proceso del Dios hecho hombre.

Si, por ejemplo, en el desarrollo de la familia, la sociedad civil, el Estado, etc., se consideraban estos modos sociales de existencia del hombre como la realización u objetivación de su esencia, ahora la familia, etc., aparecen como cualidades inherentes a un sujeto. El hombre permanece siempre como la esencia de todas estas esencias, pero estas esencias aparecen también como su *real generalidad* y, por tanto, también como lo *común*. Si, por el contrario, la familia, la sociedad civil, el Estado, etc., son determinaciones de la idea, de la sustancia en cuanto sujeto, tienen necesariamente que cobrar una realidad empírica, y la masa humana en que se desarrolla la idea de la sociedad civil es el ciudadano y la otra el ciudadano del Estado. Y como realmente se trata tan sólo de una *alegoría*, como se trata solamente de atribuir a cualquier existencia empírica la significación de la idea realizada, de suyo se comprende que estos receptáculos habrán cumplido con su cometido una vez que se convierten en la determinada incorporación de un momento de vida de la idea. Por tanto, lo general aparece por doquier como un algo determinado, particular, ya que lo individual no se eleva nunca a su verdadera generalidad.

Por consiguiente, lo que necesariamente aparece como lo más profundo, como lo más especulativo es el que las determinaciones más abstractas, que aún no han madurado para nada en una verdadera realización social, las bases naturales del Estado, tales como el nacimiento (en el monarca) o la propiedad privada (como mayorazgo) aparezcan como las ideas más altas, inmediatamente convertidas en hombre.

Y de suyo se comprende. El verdadero camino se vuelve aquí del revés. Lo más simple se torna en lo más complicado y lo más complicado en lo más simple. Lo que debiera ser punto de partida se convierte en resultado místico y lo que debiera ser resultado racional se convierte en punto de partida místico.

Ahora bien, si el monarca es la *persona* abstracta que lleva el *Estado en sí*, esto sólo quiere decir una cosa, y es que la esencia del Estado es la persona abstracta, la *persona privada*. Sólo al florecer expresa su secreto. El monarca es la única persona privada en que se realiza en general la relación entre la persona privada y el Estado.

El carácter hereditario del monarca se deriva del concepto de éste. El monarca debe ser la persona específicamente distinta de todo el género, de todas las demás personas. ¿Y cuál es la diferencia fija y última de una persona con respecto a todas las demás? El *cuerpo*. La función más alta del cuerpo es la *función genérica*. Por tanto, el acto constitucional más alto del monarca es su actividad genérica, mediante la cual *hace* al monarca y perpetúa su cuerpo. El cuerpo del hijo engendrado por él es la reproducción del suyo propio, la creación de un cuerpo monárquico.

b) *El poder gubernativo*

§287. "De la *decisión* hay que distinguir la *ejecución* y la *aplicación de las*

decisiones del soberano y, en general, cuanto significa desarrollar y poner en práctica lo ya decidido, las leyes vigentes, las instituciones, los establecimientos destinados a fines comunes, etc. Estos asuntos de la *subsución* [...] corren a cargo del *poder gubernativo*, que incluye tanto el *poder judicial* como el poder *policiaco*, que se relacionan directamente con la particularidad de la sociedad civil y hacen valer el interés general con arreglo a estos fines."

Es la explicación usual del poder gubernativo. Lo único que se destaca como *característico* de Hegel es que él *coordina* el poder policiaco y el *poder judicial*, mientras que, generalmente, se establece la contraposición entre el poder judicial y el poder administrativo.

§ 288. "Los intereses *particulares* comunes que caen dentro de la sociedad civil y son *externos* a *lo en y para sí general del Estado* (§ 256) son administrados por las *corporaciones* (§ 251) de los municipios, los oficios y estamentos y por sus autoridades, presidentes, administradores, etc. Y, por cuanto que estos asuntos encomendados a sus cuidados son, de una parte, *propiedad privada* e *interés* de estas esferas *particulares* y su autoridad se basa, por este lado, en la confianza de los miembros de los estamentos y de los vecinos que los forman, mientras que, de otra parte, estos círculos deben estar sometidos a los intereses superiores del Estado, se recurrirá para ocupar estos puestos, en general, a una mezcla de elecciones generales entre estos interesados y de confirmación y designación desde arriba."

Es una simple descripción del estado de cosas que rige en algunos países.

§ 289. "La *salvaguardia* del *interés general del Estado* y de las *leyes*, en el ejercicio de estos derechos particulares, y la sujeción de estos intereses a aquel interés general deben correr a cargo de *delegados* del poder gubernativo, de los *funcionarios ejecuitvos del Estado* y de las altas autoridades deliberantes y constituidas, por tanto, de un modo colegiado, que confluyan con las autoridades supremas, ya en contacto con el monarca."

Hegel no *desarrolla* el *poder gubernativo*. Pero, aun partiendo de esto, no demuestra que sea algo más que *una función*, una *determinación* del ciudadano del Estado en general y sólo la deduce como un poder *especial y aparte* el considerar como tales "los intereses particulares de la sociedad civil", que "son externos a lo en y para sí general del Estado".

"Como *la sociedad civil es el palenque del interés privado individual de todos contra todos*, es aquí donde tiene su asiento *el conflicto entre este interés privado y los asuntos particulares comunes y entre éstos juntos* y aquél con los puntos de vista y las órdenes superiores del Estado. El espíritu corporativo, que nace de la legitimidad de las esferas particulares, se trueca por sí mismo directamente en el espíritu del Estado, puesto que encuentra en el Estado el medio para asegurar los fines particulares. En esto reside, por este lado, el *secreto* del patriotismo de los ciudadanos: en que saben que el Estado es su sustancia, *puesto que* asegura sus esferas particulares, su legitimidad y

su prosperidad. En el espíritu corporativo, que entraña *directamente* el *arraigo* de lo *particular en lo general* estriban, por tanto, la profundidad y la fortaleza del Estado, que éste abriga en la *intención*."

Curioso

1) por la definición de la sociedad civil como el *bellum omnium contra omnes*;[h]

2) porque se reconoce que el *egoísmo privado* es el *"secreto del patriotismo de los ciudadanos"* y que en él estriban "la profundidad y la fortaleza del Estado, que éste abriga en la intención";

3) porque se considera como "individuo fijo" al "ciudadano", al hombre del interés particular por oposición al interés general, al miembro de la sociedad civil, frente a lo cual se contrapone también el Estado, en "individuos fijos", a los "ciudadanos".

Parece que Hegel debiera determinar en general, la "sociedad civil", al igual que hace con la "familia", como la determinación de cada individuo del Estado. Pero no es el mismo individuo el que desarrolla una nueva determinación de su esencia social. Es la esencia de la voluntad la que, al parecer, desarrolla de su propio seno su determinación. Las existencias empíricas que se dan en el Estado, distintas y separadas unas de otras, son consideradas como encarnaciones directas de una de estas determinaciones.

Y como lo general en cuanto tal se sustantiva y se confunde directamente con la existencia empírica, lo limitado se considera inmediatamente, sin el menor sentido crítico, como la expresión de la idea.

Hegel cae aquí en contradicción consigo mismo por cuanto que no considera al "hombre de familia", al igual que hace con el ciudadano, como una raza fija, excluida de las demás cualidades.

§ 290. "En los *asuntos de gobierno* intervienen, asimismo, la *división del trabajo* [...] La organización de las autoridades se encuentra, en este sentido, con el problema formal, pero difícil, de que desde abajo, donde la vida civil es *concreta*, es gobernada de un modo concreto, a pesar de lo cual estos asuntos son divididos en sus ramas *abstractas*, tratadas por autoridades peculiares como centros, distintos cuyo radio de acción hacia abajo, así como en el poder gubernativo supremo, viene a confluir a su vez en un panorama concreto."

La *nota* a esto la veremos más adelante.

§ 291. "Los asuntos del gobierno son de naturaleza *objetiva*, ya decidida de por sí en cuanto a su sustancia (§ 287) y deben llevarse a cabo y realizarse por *individuos*. No existe entre unos y otros ninguna conexión *natural* directa: los individuos, por tanto, no se ven determinados para ello por su personalidad natural ni por el nacimiento. Lo que decide en cuanto a su determinación para ello es el momento objetivo del conocimiento y de la prueba de su capacidad, prueba que asegura al Estado su necesidad y que, al mismo tiempo y como condición única asegura a todo ciudadano la *posibilidad* de consagrarse al servicio general."

[h] Guerra de todos contra todos.

§ 292. "El lado subjetivo de que este individuo es escogido entre *varios*, puesto que lo objetivo no reside aquí en la genialidad (como por ejemplo en el arte) y hay necesariamente *varios* indeterminados, entre los cuales la preferencia no es nada absolutamente determinable y el individuo de que se trata debe ser escogido y designado, poniéndolo al frente de los asuntos públicos, esta conexión, entre el individuo y el cargo, como dos lados siempre fortuitos que deben relacionarse entre sí, compete al monarca, como el poder decisivo y soberano dentro del Estado."

§ 293. "Los asuntos especiales del Estado que la *monarquía* encomienda a las autoridades forman parte del lado *objetivo* de la soberanía inherente al monarca: su *diferencia* determinada viene dada también por la naturaleza misma de la cosa; y, así como la actividad de las autoridades es un cumplimiento del deber, sus asuntos son también un derecho sustraido a todo carácter fortuito."

Sólo hay que llamar la atención hacia "el lado *objetivo* de la soberanía *inherente* al monarca".

§ 294. "El individuo al que por el acto soberano (§ 292) se encomienda un cargo público debe atenerse, como lo sustancial de su relación, al cumplimiento de su deber, que constituye la condición de este nombramiento, en el que, *como consecuencia* de esta relación sustancial, encuentran su base la posibilidad y la satisfacción asegurada de su particularidad (§ 264) y la liberación de su situación exterior y de las funciones de su cargo con respecto a otras dependencias e influencia subjetivas."

"El servicio del Estado", se dice en el comentario, "exige [...] el sacrificio de la consecución e independencia, cualquiera que ella sea, de fines subjetivos y confiere precisamente por ello el derecho a encontrarlo en el cumplimiento del deber, pero solamente en él. En ello reside, vista por este lado, la conexión del interés particular, que constituyen el concepto y la firmeza interna del Estado (§ 260)." "Mediante esta satisfacción asegurada de las necesidades especiales, se suprime la coacción externa, que puede constreñir a buscar los medios para ello a costa del ejercicio del cargo y del deber. En el poder general del Estado encuentran los encargados de su ejercicio la protección contra el lado subjetivo, contra las pasiones privadas de los gobernados, contra sus intereses privados, etc., cuya imposición podría lesionar el interés general."

§ 295. "La garantía del Estado y de los gobernados contra los abusos del poder por parte de las autoridades y de sus funcionarios estriba, de una parte, directamente en sus corporaciones, que deben entorpecer de por sí la ingerencia de la arbitrariedad subjetiva en los poderes encomendados a los funcionarios y complementar el control insuficiente desde arriba y desde abajo, cuando no llegue al comportamiento individual."

§ 296. "Pero el hecho de que la ecuanimidad, la juridicidad y la templanza en la conducta lleguen a convertirse en una *costumbre* dependerá, en parte, de la formación directamente *moral* e *intelectual* que a los encargados de las llamadas ciencias que versen sobre las materias de estas esferas infunden al necesario ejercicio de los asuntos, la labor real, etc., del mecanismo y de otros aspectos que aseguren el equilibrio espiritual; y, en parte, la *grandeza* del Estado será también un factor fundamental que debilite el peso de las relaciones familiares y de otras relaciones de carácter privado y que contrarreste la vengan-

za, el odio y otras pasiones, embotándolas y haciendo que resulten impotentes; en la entrega a los grandes intereses que mueven a un gran Estado desaparecerán de por sí estos lados subjetivos y se abrirá paso la costumbre de proceder con arreglo de los intereses, las ideas y los asuntos generales."

§ 297. "Los miembros del gobierno y los funcionarios del Estado forman la parte fundamental de la *clase media*, en la que residen la intelectualidad culta y la conciencia jurídica de la masa de un pueblo. Para impedir que esta clase media llegue a convertirse en una aristocracia aparte y que la cultura y la capacidad degeneren en un medio de arbirtariedad y de dominación, están ahí las *instituciones de la soberanía* por arriba y los *derechos de las corporaciones* por abajo."

"*Nota.* En la clase media, a la que pertenecen los funcionarios públicos residen la conciencia del Estado y la cultura más descollante. De ahí que sea ella la que sirve de fundamento al Estado, en lo que se refiere a la rectitud y a la inteligencia." "El Estado se halla fundamentalmente interesado en que se forme esta clase media, pero ello sólo puede lograrse con una organización como la que hemos formulado aquí, es decir, confiriendo los derechos a círculos especiales relativamente independientes entre sí y disponiendo de un *mundo de funcionarios* cuya arbitrariedad se estrelle contra los derechos estatuidos. El comportamiento con arreglo al derecho general y la costumbre de obrar así serán una consecuencia de la contraposición nacida de estas esferas independientes."

Lo que Hegel dice acerca del poder gubernativo no merece el nombre de una exposición filosófica. La mayoría de estos párrafos podrían perfectamente figurar en el código del Derecho nacional prusiano y, sin embargo, no cabe duda de que la administración propiamente dicha constituye el punto más difícil de todo el problema.

Como Hegel ha reivindicado ya para la esfera de la *sociedad civil* el poder "policiaco" y el poder "judicial", tenemos que el *poder gubernativo* no es otra cosa que la administración del Estado, que él desarrolla como la *burocracia.*

La burocracia tiene como primera premisa la "*autoadministración*" de la sociedad civil en "*corporaciones*". La única determinación que a esto se añade es la de que la elección de los administradores, autoridades, etc., es de carácter *mixto*, pues, partiendo de los ciudadanos, debe ser conformada por el poder gubernativo propiamente dicho ("desde arriba" como dice Hegel).

Por encima de esta esfera, para "la salvaguardia del interés general del Estado y de las leyes" se hallan "*delegados* del poder gubernativo", los "funcionarios ejecutivos del Estado" y las "autoridades colegiadas", que confluyen en el "monarca".

En los "asuntos del gobierno" rige la "división del trabajo". Los individuos tienen que demostrar su aptitud para los asuntos del gobierno, es decir, someterse a un examen. El escoger a individuos *determinados* para ejercer cargos públicos compete al poder soberano del Estado. La división de estos asuntos viene "dada por la naturaleza misma de la cosa". El ejercicio del cargo constituye el deber, la misión de vida del funcionario del Estado. El Estado debe, por tanto, *remunerar* sus servicios. La garantía contra los abusos de poder de la bu-

rocracia está, en parte, en su jerarquía y su responsabilidad y, en parte, en los derechos de los municipios, de las corporaciones. Su sentido depende, en parte, de "la formación moral e intelectual" y en parte de la "grandeza del Estado". Los *funcionarios* forman la "parte fundamental de la clase media". Contra esta clase, para evitar que se convierta en "aristocracia" y "dominación" salvaguardan, en parte, "los derechos de las corporaciones por abajo". La "clase media" es la clase de la "cultura". *Voilà tout.*[1] Hegel nos ofrece una descripción empírica de la burocracia, en parte tal y cómo realmente es y en parte con arreglo a la opinión que ella tiene de sí misma. Y a esto se reduce el difícil capítulo sobre el "poder gubernativo".

Hegel parte de la *división* del "Estado" y de la sociedad "civil", de los "intereses particulares" y el interés "en y para sí general" y basa, ciertamente, la burocracia *en esta separación*. Parte de la premisa de las "corporaciones" y establece, ciertamente, las *corporaciones* o, por lo menos, el "espíritu corporativo" como premisa de la burocracia. No llega a desarrollar *contenido* alguno de la burocracia, y se limita a señalar algunas determinaciones generales acerca de su organización "*formal*", y no cabe duda de que la burocracia es solamente el "formalismo" de un contenido que se halla fuera de ella.

Las *corporaciones* son el materialismo de la burocracia y la burocracia es, a su vez, el *espiritualismo* de las corporaciones. La corporación es la burocracia de la sociedad civil; la burocracia es la corporación del Estado. Por tanto, en la realidad, la burocracia se contrapone, en cuanto la "sociedad civil del Estado" al "Estado de la sociedad civil", a las corporaciones. Allí donde la "burocracia" es un nuevo principio, donde el interés general del Estado" comienza a convertirse de por sí en un interés "aparte" y, por tanto, en un interés "real", lucha en contra de las corporaciones, a la manera como toda consecuencia lucha contra la existencia de sus premisas. En cambio, tan pronto como despierta la vida real del Estado y la sociedad civil se libera de las corporaciones por el propio impulso de su razón, la burocracia trata de restaurarla; pues al desaparecer el "Estado de la sociedad civil", desaparece la "sociedad civil del Estado". El espiritualismo se esfuma con el materialismo contrapuesto a él. La consecuencia lucha por la existencia de sus premisas tan pronto como un nuevo principio no lucha contra la *existencia*, sino contra el *principio* de ella. El mismo espíritu que crea en la sociedad la corporación crea en el Estado la burocracia. Por tanto, tan pronto como se ve atacado el espíritu corporativo es también objeto de ataques el espíritu burocrático, y si antes la burocracia combatía la existencia de las corporaciones para afirmar su propia existencia, ahora trata de defender violentamente la existencia de las corporaciones para salvar el espíritu corporativo, que es su propio espíritu.

La "burocracia" es el "*formalismo de Estado*" de la sociedad civil. Es la "autoconciencia", la "voluntad del Estado", el "poder del Esta-

[1] Eso es todo.

do" como *una corporación* (el "interés general" sólo puede mantenerse como algo "particular" frente al interés particular mientras lo particular se mantenga frente a lo general como un interés "general". De ahí que la burocracia deba defender la generalidad *imaginaria* del interés general, que es su propio espíritu. El Estado debe ser una corporación mientras la corporación pretenda ser un Estado) y representar, por consiguiente, una sociedad *especial, aparte,* dentro del Estado. Pero la burocracia quiere la corporación como un poder *imaginario.* Cierto es que también cada corporación mantiene esta voluntad como su interés *particular* en contra de la burocracia, pero ella *quiere* la burocracia en contra de la otra corporación, en contra del otro interés particular. Por tanto, la burocracia, como la *corporación acabada,* triunfa sobre la corporación como la burocracia imperfecta, reduce a ésta al plano de una simple apariencia o trata de convertirla en mera apariencia, pero quiere que esta apariencia exista y cree en su propia existencia. La corporación es el intento de la sociedad civil de llegar a convertirse en Estado; pero la burocracia es el Estado convertido realmente en sociedad civil.

El "formalismo de Estado" que es la burocracia es el "Estado como formalismo", y como tal formalismo lo describe Hegel. Pero, como este "formalismo de Estado" se constituye en poder real y se convierte por sí mismo en su propio contenido *material,* de suyo se comprende que la "burocracia" es un tejido de ilusiones *prácticas* o la "ilusión del Estado". El espíritu burocrático es un espíritu totalmente jesuístico, teológico. Los burócratas son los jesuitas de Estado y los teólogos de Estado. La burocracia es la *république prêtre.*[1]

Como la burocracia es, en cuanto a su *esencia,* el "Estado como formalismo", lo es también en cuanto a su *fin.* De ahí que a la burocracia le parezca que el fin real del Estado es un fin *contra* el Estado. El espíritu de la burocracia es el "espíritu formal del Estado". De ahí que erija en imperativo categórico el "espíritu formal del Estado" o la carencia *real* de esprítu del Estado. La burocracia se considera a sí misma como el fin último del Estado. Y como la burocracia hace de sus fines "formales" su contenido, entra siempre en conflicto con los fines "reales". Se ve, por tanto, obligada a hacer pasar la forma por el contenido y el contenido por la forma. Los fines del Estado se convierten en fines burocráticos o los fines burocráticos en fines del Estado. La burocracia es un círculo del que nadie puede escapar. Su jerarquía es una *jerarquía del saber.* La cúspide encomienda a los círculos inferiores el conocimiento de los detalles, a cambio de la cual los círculos inferiores confían a la cúspide el conocimiento de lo general, engañándose así mutuamente.

La burocracia es el Estado imaginario junto al Estado real, el espiritualismo del Estado. Esto hace que cada cosa tenga un doble significado, un significado real y otro buorcrático, del mismo modo que el saber es dual, un saber real y otro burocrático (y asimismo la vo-

[1] República-sacerdote.

luntad). Pero la esencia real es tratada con arreglo a su esencia burocrática, con arreglo a su esencia trascendente, espiritual. La burocracia considera la esencia del Estado, la esencia espiritual de la sociedad, como posesión suya, es su *propiedad privada*. El espíritu general de la burocracia es el *secreto*, el misterio, que en su seno se mantiene por medio de la jerarquía y al exterior como corporación cerrada. De ahí que la burocracia considera como una *traición* cometida contra su misterio todo lo que sea dejar traslucir el espíritu del Estado, sus intenciones. La *autoridad* es, por tanto, el principio de su deber y la adoración de la autoridad su *intención*. Y, en el seno de ella, el *espiritualismo* se convierte en un *craso materialismo*, en el materialismo de la obediencia pasiva, de la fe en la autoridad, del *mecanismo* de un comportamiento formal fijo, de principios, ideas y tradiciones fijas. Por lo que se refiere a cada burócrata por separado, el fin del Estado se convierte en su propio fin, en una *cacería de puestos cada vez más altos*, en el *hacer carrera*. En primer lugar, el burócrata considera la vida real como una vida *material*, pues *el espíritu de esta vida tiene una existencia aparte* en la burocracia. De ahí que la burocracia deba necesariamente tender a hacer la vida todo lo material que sea posible. Y, en segundo lugar, esta vida es para él mismo material, es decir, lo es en cuanto se convierte en objeto de tratamiento burocrático, pues su espírtu es para él algo prescrito, sus fines están situados fuera de él, consiste en la existencia burocrática. El Estado ya sólo existe como diferentes espíritus burocráticos fijos cuya cohesión consiste en la subordinación y en la obediencia pasiva. La ciencia *real* aparece como algo carente de contenido y la vida real se revela como algo muerto, por este saber imaginario y esta vida imaginaria se consideran como la esencia. De ahí que el burócrata tenga que adoptar un comportamiento jesuístico ante el Estado real, ya se trate de un jesuitismo consciente o inconsciente. Pero es necesario que él, tan pronto como su contraposición se convierte en saber, llegue también a la conciencia de sí mismo y su comportamiento se convierta, por tanto, en un jesuitismo consciente.

Mientras que la burocracia es, de una parte, este craso materialismo, su craso materialismo se revela en el hecho de que pretende *hacerlo todo*, es decir, de que convierte su voluntad en *causa prima*, porque es una simple existencia *efectiva* y recibe su contenido desde fuera, razón por la cual sólo puede demostrar su existencia mediante la formación, la limitación de este contenido. El burócrata ve en el mundo simplemente un objeto para su tratamiento.

Cuando Hegel llama al poder gubernativo al lado *objetivo* de la soberanía atribuida al monarca hace una afirmación acertada en el mismo sentido en que la iglesia católica era la *existencia* real de la soberanía, del contenido y del espíritu de la Santísima Trinidad. En la burocracia, la identidad del interés del Estado y del fin privado particular se estatuye de tal modo que el *interés del Estado* se convierte en un interés privado *particular* frente a los otros fines privados.

La superación de la burocracia sólo puede consistir en que el interés general llegue a ser el interés particular *realmente* y no sólo, como en Hegel, imaginativamente, en la *abstracción,* lo que sólo será posible cuando el interés *particular* llegue a convertirse realmente en el interés *general.* Hegel parte de una contraposición irreal, razón por la cual llega solamente a una identidad puramente imaginaria, que en verdad es, a su vez, antitética. Esta identidad es la burocracia.

Sigamos ahora en detalle el desarrollo de Hegel.

La única determinación filosófica que Hegel traza acerca del *poder gubernativo* es la de la *"subsunción"* del individuo y de lo particular bajo lo general, etc.

Hegel se contenta con esto. De una parte, la categoría de la "subsunción" de lo particular, etc. Esta "subsunción", nos dice, debe realizarse. Toma ahora cualquiera de las existencias empíricas del Estado prusiano o moderno (tal y cómo es, con pelos y señales) en las que, entre otras, se realiza también esta categoría, aunque con ella no se exprese su esencia específica. También la matemática aplicada es subsunción, etc. Y Hegel se pregunta: ¿es este el modo racional, adecuado de la subsunción? Sólo retiene *una* categoría y se contenta con encontrar la existencia que a ella corresponde.

Hegel da *a su lógica un cuerpo político;* no ofrece la *lógica del cuerpo político* (§ 287).

Acerca de la relación entre las corporaciones, los municipios y el gobierno sólo nos enteramos, por el momento, de que su *administración* (el nombramiento para ocupar las magistraturas) es, "en general, una mezcla de elecciones generales entre estos interesados y de *confirmación* y designación *desde arriba*". Por tanto, la *primera relación* entre la sociedad civil y el Estado o el poder gubernativo, su *primera identidad,* sería la *elección mixta* de los presidentes municipales y corporativos (§ 288). Esta identidad es, según el propio Hegel, un *mixtum compositum,* una *"mezcla".* Pero todo lo que esta identidad tiene de superficial lo tiene de nítido la contraposición. "Por cuanto que estos asuntos encomendados a sus cuidados" (es decir, a los cuidados de la corporación, del municipio, etc.) "son de una parte, *propiedad privada* e *interés* de estas esferas *particulares* y su autoridad se basa, por este lado, en la confianza de los miembros de los estamentos y de los vecinos que los forman, mientras que, de otra parte, estos círculos deben estar sometidos a los *intereses superiores del Estado*", se obtiene la *"elección mixta"* de referencia.

La administración corporativa encierra, por tanto, la siguiente antítesis:

Propiedad privada e interés de las esferas particulares frente al interés superior del Estado: contraposición entre propiedad privada y Estado.

No es necesario observar que la solución de esta antítesis por medio de la *elección mixta* es una simple *acomodación,* un pacto, una *confesión* del dualismo irreductible y constituye, a su vez, un *dualismo,* una *"mezcla".* Los intereses *particulares* de la corporación y del municipio

encierran dentro *de su propia esfera*, un dualismo, que constituye también el carácter de su *administración*.

Pero la antítesis decisiva se manifiesta, ante todo, en la relación entre estos "intereses *particulares comunes*", etc., "externos a lo en y para sí general del *Estado*" y este "*en y para sí general del Estado*". Y ante todo, a su vez, dentro de esta misma esfera.

"La salvaguardia del interés general del Estado y de las leyes en el ejercicio de estos derechos particulares y la sujeción de estos derechos particulares a aquel interés general deben *correr a cargo* de *delegados del poder gubernativo*, de los *funcionarios ejecutivos del Estado* y de las altas autoridades deliberantes y constituidas, por tanto, de un modo colegiado, que confluyen con las autoridades supremas, ya en contacto con el monarca (§ 289)."

Haremos notar de pasada la construcción de los *colegios* gubernativos, que en Francia, por ejemplo, no se conocen. "*Por cuanto que*" Hegel menciona estas autoridades como "*deliberantes*", se comprende de suyo que se trata de autoridades "constituidas de un modo colegiado."

Hegel hace que el "Estado mismo", el "poder gubernativo" se encargue de "salvaguardar" "el interés general del Estado y de las leyes", etc., dentro de la sociedad civil, por medio de "delegados" y, según él, estos "delegados gubernativos" son en rigor los "funcionarios ejecutivos del Estado", la *verdadera* "*representación del Estado*, y no "de la" "sociedad civil", sino "en contra de" ella. Por tanto, la antítesis entre el Estado y la sociedad civil, es algo fijo; el Estado no reside en la sociedad civil, sino fuera de ésta, y sólo se mantiene en contacto con ella por medio de sus "*delegados*", a quienes está encomendada la "*salvaguardia del Estado*" dentro de estas esferas. Estos "delegados" no superan la antítesis, sino que la convierten en una antítesis "legal", "fija". El "Estado" se hace valer por medio de delegados de esta esencia enfrentándose a la sociedad civil como algo ajeno y exterior a la esencia de ésta. La "policía", los "tribunales de justicia" y la "administración" no son delegados de la misma sociedad civil que administren en ellos y por medio de ellos *su* propio interés general, sino delegados del Estado, llamado a administrar éste en contra de la sociedad civil. Y Hegel se encarga de hacer explícita esta *antítesis* en la sincera nota que transcribimos más arriba:

"Los asuntos del gobierno son de naturaleza *objetiva*, ya decididos de por sí (§ 291)."

¿Deduce de esto Hegel que no requieran, por ello, con mayor razón, una "jerarquía del saber", que puedan ejecutarse totalmente por la "misma sociedad civil"? Antes al contrario.

Hegel hace la profunda observación de que estos asuntos corren a cargo de "individuos" y que "entre unos y otros no existe ninguna conexión *natural* directa". Es una alusión al poder soberano, el cual no es otra cosa que el "*poder natural del árbitro*" y que, por tanto, pue-

de derivarse del "*nacimiento*". El "poder soberano" no es sino el representante del factor naturaleza en la voluntad, la "dominación de la *naturaleza física dentro del Estado*".

De ahí que los "funcionarios ejecutivos del Estado" se distingan esencialmente del "soberano" en el modo cómo llegan a sus puestos.

"Lo que decide en cuanto a su determinación para ello" (es decir, para encargarlos de los asuntos del Estado) "es el *momento objetivo* del conocimiento" (el arbitrio subjetivo carece de este factor) "y de la prueba de su capacidad, prueba que asegura al Estado su necesidad y que, al mismo tiempo y como condición única garantiza *a todo ciudadano la posibilidad* de consagrarse al servicio *general*."

Esta *posibilidad* de todo ciudadano de llegar a ser funcionario del Estado constituye, por tanto, la segunda relación afirmativa entre la sociedad civil y el Estado, la *segunda identidad*. La cual es de naturaleza muy superficial y dualista. Todo católico tiene la posibilidad de llegar a ordenarse como sacerdote (es decir, de separarse de los legos y del mundo). Pero, ¿acaso por ello dejan de representar los curas un poder situado por encima de los católicos? El que cada cual tenga la posibilidad de adquirir los derechos propios de *otra* esfera sólo prueba una cosa, y es que *su propia* esfera no es la realidad de este derecho.

En el verdadero Estado, no se trata de la posibilidad de que cada ciudadano se consagre al servicio general como un servicio particular, sino de la capacidad del servicio general de ser realmente general, es decir, el servicio de cada ciudadano. Pero Hegel parte de la premisa del servicio seudogeneral, de un servicio general ilusorio, de la generalidad particular de servicio.

La identidad que Hegel construye entre la sociedad civil y el Estado es la identidad *de dos ejércitos enemigos*, en que cada soldado cuenta con la posibilidad de convertirse en miembro del ejército contrario por medio de la "deserción", y no cabe duda de que Hegel, así interpretado, describe certeramente la situación empírica actual.

Y otro tanto ocurre con su construcción de los "exámenes" para acreditar la necesaria capacidad. En un Estado racional, un examen se requeriría más bien para llegar a ser zapatero que para ocupar un cargo de funcionario ejecutivo del Estado, ya que el oficio de zapatero es, en este ramo, una aptitud sin la cual no es posible llegar a ser un buen ciudadano del Estado, un hombre social, mientras que el necesario "saber de Estado" constituye una condición sin la cual se vive en el Estado fuera de él, sin la cual se ve el hombre marginado de sí mismo, privado del aire. El "examen" no es otra cosa que una fórmula de masonería, el reconocimiento legal del saber propio del ciudadano del Estado como un privilegio.

La "conexión" entre el "cargo del Estado" y el "individuo", este nexo objetivo entre el saber de la sociedad civil y el saber del Estado, que consiste en el *examen*, no es otra cosa que el *bautismo burocrático*

del saber, el reconocimiento oficial de la *transustanciación* del saber profano en el saber sagrado (en todo examen se da por supuesto como algo evidente por sí mismo que el examinador lo sabe todo). No sabemos que los hombres de Estado griegos o romanos tuvieran que sosometerse a exámenes. Pero, claro está que un estadista romano no es nada, al lado de un gobernante prusiano.

Junto al nexo *objetivo* del individuo con el Estado, junto al *examen*, tenemos otro nexo, que es el *arbitrario del soberano*.

"El lado subjetivo de que este individuo es escogido entre varios, puesto que lo objetivo no reside aquí en la genialidad (como por ejemplo en el arte) y hay necesariamente *varios* indeterminados entre los cuales la preferencia no es nada absolutamente determinable y el individuo de que se trata debe ser escogido y designado, poniéndolo al frente de los asuntos públicos, esta conexión entre el individuo y el cargo, como dos lados siempre fortuitos que deben relacionarse entre sí, compete al príncipe, como el poder decisivo y soberano dentro del Estado."

El príncipe es siempre y donde quiera el representante de lo fortuito. Además del factor objetivo de la profesión burocrática de fe (del examen), hace falta, para que la fe dé sus frutos, que se sume a ella la *gracia* subjetiva del soberano.

"Los asuntos especiales del Estado que la *monarquía* encomienda a las autoridades" (la monarquía asigna a las autoridades, como *asuntos* de su competencia las actividades especiales del Estado, como *negocios* atribuidos a ellas, *reparte el Estado entre los burócratas*; reparte los cargos como la santa iglesia romana reparte las órdenes y las dignidades; la monarquía es un sistema de emanación; la monarquía arrienda las funciones del Estado) "forman parte del lado *objetivo* de la soberanía inherente al monarca". Hegel distingue aquí, en primer lugar, el lado *objetivo* de la soberanía inherente al monarca del lado *subjetivo*. Antes, confundía ambos lados. La soberanía inherente al monarca es enfocada ahora de un modo formalmente místico, a la manera cómo los teólogos descubren al dios personal en la naturaleza. [Antes] se decía que el monarca era el lado subjetivo de la soberanía inherente al Estado (§ 293).

En el § 294 desarrolla Hegel, partiendo de la idea, la *remuneración* de los funcionarios; es decir, el hecho de que el servicio del Estado garantiza al mismo tiempo la seguridad de la existencia empírica se estatuye como la *identidad real* entre la sociedad civil y el Estado. El *sueldo* del funcionario es la suprema identidad que Hegel acierta a construir. Partiendo como premisa de la transformación de las *actividades del Estado* en *cargos*, de la separación del Estado con respecto a la sociedad. Cuando Hegel dice que

"el servicio del Estado exige el sacrificio de la consecución e independencia, cualquiera que ella sea, de fines subjetivos", lo que todo servicio exige, "y confiere precisamente por ello el derecho a encontrarlo en el cumplimiento del de-

ber" y que "en ello reside, visto por este lado, la conexión del interés general y el interés particular, que constituyen el concepto y la *firmeza interna* del Estado",

esto 1) es aplicable a todo cargo, y 2) es cierto que la *remuneración* del funcionario es lo que da su firmeza interna a las profundas monarquías modernas. Sólo está *garantizada* la existencia de los funcionarios, por oposición a los miembros de la sociedad civil.

Ahora bien, a Hegel no puede ocultársele que lo que ha construido es el poder gubernativo en *contraposición* a la sociedad civil y de que lo construye, además, como un extremo dominante. ¿Cómo, pues, puede establecer una relación de identidad?

Según el § 295, vemos que "la garantía del Estado y de los gobiernos contra los *abusos* del poder por parte de las autoridades y de sus funcionarios" se halla, en parte, en su "jerarquía" (como si la jerarquía no constituyese el *abuso principal* y los contados pecados personales de los funcionarios pudieran compararse con sus *necesarios* pecados jerárquicos; la jerarquía se encarga de castigar a los funcionarios que pecan contra la jerarquía o incurren en un pecado superfluo para ella; por otra parte, la jerarquía difícilmente se convence de que quienes forman parte de ella puedan pecar) y en "los derechos de los municipios y corporaciones que deben entorpecer de por sí la ingerencia de la arbitrariedad subjetiva en los poderes encomendados a los funcionarios y complementar el control insuficiente" (como si este control no se realizase desde el punto de vista de la jerarquía burocrática) "desde arriba y desde abajo".

La segunda garantía contra la arbitrariedad de la burocracia reside, por tanto, en los privilegios corporativos.

Si preguntamos, por tanto, a Hegel en qué consiste la defensa de la sociedad civil contra la burocracia, nos contestará:

1) En la *"jerarquía"* de la burocracia. En el *control*. En que el adversario se vea atado de pies y manos, convertido en martillo para los de abajo y en yunque para los de arriba. ¿Y dónde está la protección contra la "jerarquía"? Es cierto que el mal menor es contrarrestado por el mal mayor, toda vez que desaparecen ante él.

2) En el *conflicto* no dirimido entre la burocracia y la corporación. La *lucha* o la posibilidad de ella es la garantía contra la derrota. Más adelante (§ 297) Hegel añade como otra garantía las "instituciones de la soberanía por arriba", por las cuales se entiende, una vez más, la jerarquía.

Pero Hegel añade a éstos otros dos factores (§ 296).

En el funcionario mismo —cosa que debe humanizarlo— las "pasiones, la juridicidad y la templanza de la conducta" deben convertirse en "costumbre" y la "formación moral e intelectual" deben regir el *mecanismo* de su saber y de su "labor real", mantener el "equilibrio espiritual". ¡Como si no se encargase de mantener el "equilibrio" el "mecanismo" de su saber "burocrático" y de su "labor real"! ¿Y no serán

su espíritu real y su labor real los que triunfen como sustancia sobre el accidente de sus otras dotes? Su "cargo" es, en realidad, su relación "sustancial" y su "pan". ¡No deja de ser hermoso el que Hegel contraponga la "formación moral e intelectual" al "mecanismo" del saber y la labor burocráticos. El hombre que hay debajo del funcionario debe encargarse de defender al funcionario en contra de sí mismo. Pero, ¡vaya una unidad! *Equilibrio espiritual.* ¡Qué categoría tan dualista!

Hegel se remite, además, a la "grandeza del Estado", que en Rusia, desde luego, no garantiza a nadie contra las arbitrariedades de los "funcionarios ejecutivos del Estado" y que es, en todo caso, una circunstancia que reside "fuera" de la "*esencia*" de la burocracia.

Hegel desarrolla el "poder gubernativo" como el "servicio del Estado".

Aquí, en la esfera de "lo en sí y para sí general del Estado mismo" no encontramos otra cosa que conflictos no resueltos. Las últimas síntesis que se nos ofrecen son el *examen* y el *pan* de los funcionarios.

Hegel expone como la consagración final de la burocracia la impotencia de ésta, su conflicto con las corporaciones.

En el § 297 se estatuye una identidad por cuanto que "los miembros del gobierno y los funcionarios del Estado forman la parte fundamental de la *clase media*". Y Hegel ensalza a esta clase media como la "columna fundamental" del Estado, en lo que se refiere a "juridicidad e inteligencia" (nota al citado párrafo).

"El Estado se halla fundamentalmente interesado en que se forme esta clase media, pero ello sólo puede lograrse con una organización como la que hemos formulado aquí, es decir, confiriendo los derechos a círculos especiales relativamente independientes entre sí y disponiendo de una *pléyade de funcionarios* cuya arbitrariedad se estrella contra los derechos estatuidos."

Ciertamente, sólo con una organización así puede el pueblo manifestarse como *un* estamento, el *estamento medio*, pero ¿es esta acaso una organización que se mantenga en marcha mediante el equilibrio entre los privilegios? El poder gubernativo es aquel cuyo desarrollo ofrece mayores dificultades. Este poder corresponde todo al pueblo, todavía en mayor medida que el poder legislativo.

Más adelante (en el § 308) habla Hegel del verdadero espíritu de la burocracia cuando define este espíritu como la "rutina de los asuntos" y el "horizonte de una esfera limitada".

c) *El poder legislativo*

§ 298. "El *poder legislativo* se refiere a las leyes en cuanto tales, cuando necesitan una ulterior elaboración, y a los asuntos *interiores* que tienen por su contenido, un alcance *totalmente general*" (expresión, a su vez, muy general). "Este poder es por sí mismo *parte de la constitución,* que se presupone a él y que en sí y para sí se halla situado fuera de su determinación directa, pero que recibe su desarrollo ulterior del desarrollo ulterior de las leyes y del carácter progresivo de los asuntos generales del gobierno."

Llama la atención aquí, en primer lugar, el que Hegel destaque cómo "este poder es por sí mismo parte de la constitución", "que se presupone a él" y "se halla en y para sí fuera de su determinación directa", ya que Hegel no ha considerado oportuno hacer esta observación a propósito del poder soberano ni del poder gubernativo, donde habría estado más en su lugar. Además, Hegel construye solamente ahora la totalidad de la constitución y no puede, por tanto, darla por presupuesta; pero precisamente en esto reconocemos lo que hay de profundo en él, a saber: en que parte siempre de la *antítesis* de las determinaciones (tal como se dan dentro de nuestros Estados), haciendo hincapié en ello.

El "poder legislativo es por sí mismo parte de la *constitución*", que "en y para sí se halla situado fuera de su determinación directa". Pero la constitución no ha brotado tampoco por sí misma. Las leyes, que necesitan un "desarrollo ulterior", tienen que formarse de algún modo. Tiene que existir o haber existido un poder legislativo *antes* de la constitución y *fuera* de ella. Tiene que haber un poder legislativo fuera del poder legislativo real, *empírico, estatuido*. Pero a esto contestará Hegel: nosotros presuponemos un Estado *existente*. Sin embargo, Hegel es un filósofo del derecho y desarrolla el género Estado. No puede medir la idea por lo existente, sino que tiene que medir lo existente por la idea.

La colisión no puede ser más simple. El *poder legislativo* es el poder de organizar lo general. Es el poder de la constitución. Sobrepasa la constitución.

Pero, por otra parte, el poder legislativo es un poder constitucional. Se halla, por tanto, sujeto a la constitución. La constitución es *ley* para el poder legislativo. Ha *legislado* para el poder legislativo y mantiene sus leyes en vigor. El poder legislativo sólo lo es dentro de la constitución y la constitución se hallaría *hors de loi* [k] si se hallara fuera del poder legislativo. *Voilà la collision!* [l] En la reciente historia de Francia han salido a relucir no pocas cosas, en relación con esto.

¿Cómo resuelve Hegel esta antinomia?

En primer lugar, nos dice:

"La *constitución "se presupone"* al poder legislativo; y, en este sentido, "se halla en sí y para sí situado *fuera de su* determinación directa".

"*Pero*", pero "en el desarrollo ulterior de las leyes" y "en el carácter progresivo de los asuntos generales del gobierno" "recibe" "su desarrollo ulterior".

Lo que quiere decir, por tanto, que directamente, la constitución se halla fuera del alcance del poder legislativo; pero, indirectamente, el poder legislativo puede modificar la constitución. Lo que no puede ni debe hacer por la vía directa lo logra por otro camino. La modifica *en détail*, [m] ya que no puede alterarla *en gros*. [n] Hace por medio de la naturaleza de las cosas y de las relaciones lo que no debe hacer con arreglo a la naturaleza de la constitución. Hace *materialmente, de hecho*, lo que no puede hacer *formalmente, legalmente*, constitucionalmente.

[k] Fuera de la ley. [l] De ahí el conflicto. [m] En detalle. [n] Al por mayor.

Por este camino, Hegel no ha resuelto la antinomia, sino que la ha convertido en otra distinta; ha puesto la *acción* del poder legislativo, su acción *constitucional*, en contradicción con su *determinación* constitucional. La antítesis entre *la constitución y el poder legislativo* queda en pie. Hegel ha definido como una contradicción la acción *efectiva* y la acción *legal* del poder legislativo, o bien la contradicción entre lo que el poder legislativo debe ser y lo que realmente es, entre lo que cree hacer y lo que realmente hace.

¿Cómo puede Hegel presentar esta contradicción como la verdad? "El carácter progresivo de los asuntos generales del gobierno" no dice tampoco nada, pues es precisamente este carácter progresivo el que se trata de aclarar.

Y en la nota a este párrafo Hegel no ayuda en nada a resolver las dificultades. Lo único que hace es plantearlas más claramente.

"La constitución debe ser, en y para sí, el terreno firme sobre el que se asiente el poder legislativo, razón por la cual no tiene por qué esperar a éste para establecerse. Por tanto, la constitución *es*, pero también, y no menos esencialmente, *deviene*, lo que quiere decir que progresa en la formación. Y este progreso representa un *cambio*, que *no se manifiesta* ni adopta la *forma del cambio*."

Esto significa que la constitución *es* con arreglo a la ley (a la ilusión), pero *deviene* con arreglo a la realidad (a la verdad). Es, por su determinación, algo invariable, pero cambia realmente, si bien este cambio es inconsciente, no adopta la forma del cambio. La *apariencia* contradice a la *esencia*. La apariencia es la ley *consciente* de la constitución y la esencia su ley *inconsciente*, en contradicción con aquélla. La ley no es lo que es la naturaleza misma de la cosa, sino más bien lo contrario de ella.

Ahora bien, ¿es verdad que en el Estado, que según sostiene Hegel es la existencia más alta de la *libertad*, la existencia de la libertad no se halla dominada por la ley sino por la ciega necesidad natural? Pero, y si la ley por la que se rige la cosa se reconoce como contradictoria de la definición legal, ¿por qué no reconocer también la ley de la cosa, la razón, como la ley del Estado y retener conscientemente este dualismo? Hegel pretende presentar siempre el Estado como la realización del espíritu libre, pero lo que hace en realidad es resolver todos los conflictos difíciles recurriendo a una necesidad natural que se halla en contradicción con la libertad. Así, tenemos que el paso del interés particular al interés general no es tampoco una ley consciente del Estado, sino que se opera de un modo fortuito, *en contra de* la conciencia. ¡Y Hegel se empeña en ver siempre en el Estado la realización de la libre voluntad! (En esto se pone de manifiesto el punto de vista *sustancial* de Hegel).

Los ejemplos que pone Hegel acerca de los cambios *graduales* de la constitución no son muy felices. Tal, por ejemplo, el hecho de que los patrimonios de los príncipes alemanes y de sus familias se hayan

convertido de bienes privados en dominios del Estado o de que la jurisdicción personal de los emperadores de Alemania se haya transformado en jurisdicción ejercida por medio de delegados. En efecto, el primero de estos dos cambios se ha llevado a cabo al transformarse toda la propiedad del Estado en propiedad privada de los príncipes.

Hay que tener en cuenta, además, que estos cambios tienen un carácter particular. Es cierto que constituciones enteras del Estado han ido cambiando paulatinamente al hacer poco a poco nuevas necesidades, al derrumbarse lo existente, etc.; pero para que surgiera una *nueva* constitución se ha necesitado siempre una revolución formal.

"El desarrollo de un estado de cosas", concluye Hegel, "es *aparentemente* tranquilo e insensible. Y, al cabo de largo tiempo, una constitución se convierte en algo totalmente distinto de lo que antes era."

En primer lugar, la categoría de la transición *gradual* es históricamente falsa y, en segundo lugar, no explica nada.

Para que la constitución no sólo sufra este cambio y para que, por tanto, esta apariencia ilusoria no se vea a la postre destruida por la violencia; para que el hombre haga conscientemente lo que la naturaleza misma de las cosas le obliga por lo demás a hacer sin conciencia de ello, es necesario que el movimiento de la constitución, que el *progreso* se convierta en *principio constitucional* y que el exponente real de la constitución, que es el pueblo, se eleve a principio de la constitución. Y, en este caso, la constitución es el progreso mismo.

¿Debemos, pues, llegar a la conclusión de que la "constitución" misma entra en la órbita del "poder legislativo"? Esta pregunta sólo puede ser contestada 1) si el Estado político existe como un mero formalismo del Estado real, si el Estado político es un dominio aparte, si el Estado político existe como "constitución"; 2) si el poder legislativo tiene otro origen que el poder gubernativo, etc.

El poder legislativo hizo la revolución francesa; ha hecho, además, allí donde se manifiesta en su particularidad como lo dominante, las grandes revoluciones orgánicas generales; no ha combatido la constitución, pero sí una constitución particular anticuada, precisamente porque el poder legislativo es el representante del pueblo, de la voluntad colectiva. El poder gubernativo, por el contrario, ha hecho las pequeñas revoluciones, las revoluciones retrógradas, las reacciones; no ha hecho la revolución en favor de una constitución nueva y en contra de otra vieja, sino que se ha revolucionado contra la constitución, precisamente porque el poder gubernativo es el representante de la voluntad particular, de la voluntad subjetiva, de la parte mágica de la voluntad.

Planteada la pregunta certeramente, sólo puede formularse así: ¿tiene el pueblo derecho a darse una nueva constitución? Pregunta que debe contestarse incondicionalmente en sentido afirmativo, toda vez que la constitución, tan pronto como deja de ser la expresión real de la voluntad del pueblo, se convierte en una ilusión práctica.

El conflicto entre la constitución y el poder legislativo es, sencillamente, un *conflicto de la constitución consigo misma,* una contradicción dentro del concepto mismo de la constitución.

La constitución no es otra cosa que una acomodación entre el Estado político y el Estado no político; es, por tanto, necesariamente y en sí misma, un pacto entre poderes esencialmente heterogéneos. Y, en este caso, la ley no puede, por tanto, proclamar que uno de estos poderes, parte de la constitución, tiene derecho a modificar la constitución misma, a modificar el todo.

Y si por constitución se entienden las determinaciones generales, las determinaciones fundamentales de la voluntad racional, se entiende que todo pueblo (Estado) tiene esto como premisa y puede crearse su credo político. Esto es, en rigor, un asunto de saber, y no de voluntad. La voluntad de un pueblo no puede ir más allá de las leyes de la razón, ni más ni menos que la voluntad del individuo. Y, tratándose de un pueblo irracional, no puede hablarse, en general, de la organización racional del Estado. Además, aquí, en la filosofía del derecho, nuestro tema es la voluntad colectiva.

El poder legislativo no hace las leyes; se limita a descubrirlas y formularlas.

Se ha pretendido resolver esta pugna por medio de la distinción entre *assemblée constituante* y *assemblée constituée.*

§ 299. "Estos objetos" (los objetos del poder legislativo) "se determinan, en lo que se refiere a los individuos, con mayor claridad desde dos puntos de vista: α) ¿en qué los beneficia el Estado y qué ventajas obtienen de él? y β) ¿qué tienen que aportar a él? Al primer punto de vista responden las leyes de derecho privado en general, los derechos de los municipios y las corporaciones, todas las disposiciones de carácter general, e indirectamente (§ 298) el conjunto de la constitución. Pero lo que los individuos tienen que aportar, si se lo reduce al *dinero,* considerado como el *valor* general existente de las cosas y de las prestaciones, sólo puede determinarse en justicia y de tal manera, además, que los trabajos y servicios *particulares* que el individuo puede aportar, dependen de su arbitrio."

Y acerca de esta determinación de los objetos del poder legislativo, el propio Hegel observa, en la nota comentando el párrafo que acabamos de transcribir:

"En cuanto a lo que deba ser tema de la legislación general y lo que deba reservarse a la determinación de las autoridades administrativas y a la reglamentación del gobierno, podemos decir, en términos genéricos, que en la primera categoría sólo entra aquello que es, por su contenido, *perfectamente general,* o sean las disposiciones generales, y en la segunda categoría solamente lo que tiene un carácter *particular* y se refiere al modo de la *ejecución.* Ahora bien, esta distinción no es absolutamente determinada, por el solo hecho de que la ley, para ser la ley y no un simple mandamiento en general (como por ejemplo, "no matarás"...) tiene que ser algo *determinado* en sí; y cuanto más se determina, más se acerca su contenido a la posibilidad de ejecutarse

tal y cómo es. Pero, al mismo tiempo, una determinación tan extensa daría a las leyes un carácter empírico que en su ejecución real las obligaría a someterse a modificaciones, lo que iría en contra de su carácter de leyes. La *unidad orgánica* de los poderes del Estado implica por sí misma el que es *un* espíritu uniforme el que se encarga de fijar lo general, el que le da su realidad determinada y lo ejecuta."

Es precisamente esta unidad *orgánica* lo que Hegel no construye. Los diferentes poderes responden a diferentes principios. Y son, al mismo tiempo, una realidad firme. De ahí que sea un vacuo recurso místico tratar de invocar, frente a su conflicto real, una "unidad orgánica" puramente *imaginaria*.

El primer conflicto no resuelto era el que se planteaba entre la *totalidad de la constitución* y el *poder legislativo*. El segundo es el que se plantea entre el *poder legislativo* y el *poder gubernativo*, entre las leyes y su ejecución.

La segunda determinación contenida en el párrafo que comentamos es la que la única aportación que el Estado exige de los individuos es el *dinero*.

Las razones que Hegel aduce en apoyo de esto son:

1) que el dinero es el *valor* general existente de las cosas y de las prestaciones;

2) que las aportaciones requeridas sólo pueden determinarse de un modo justo mediante su reducción a dinero;

3) que sólo de este modo es posible determinar la aportación de tal manera que los trabajos y *servicios particulares* que el individuo puede aportar se efectúen por medio de su arbitrio.

En la nota, Hegel señala lo siguiente:

ad 1) "Puede, en primer lugar, parecer extraño que, en el Estado, entre las numerosas aptitudes, posesiones, actividades, talentos y las múltiples posibilidades vivas que a ellas corresponden y que, al mismo tiempo, llevan aparejadas sus correspondientes intenciones, no se exija ninguna aportación directa, sino solamente *una* capacidad, que es la que va asociada al *dinero*. Las prestaciones que se refieren a la defensa del Estado contra el enemigo figuran los deberes de que se trata en la sección siguiente" (no en la sección siguiente, sino más adelante y por otras razones, trataremos del deber personal relacionado con el servicio de las armas).

"Pero, en realidad, el dinero no es una capacidad particular al lado de otras, sino que es lo general de todas ellas, que cobran en él la exterioridad de producir la existencia que permite verlas como *cosas*." "Entre nosotros", dice más adelante la *nota*, "el Estado *compra* lo que necesita".

ad 2) "Solamente en esta manifestación extrema" (es decir, aquella en que la *capacidad* se traduce en producir la exterioridad de la existencia) "es posible la determinabilidad *cuantitativa* y, con ella, la justicia y la *igualdad de las aportaciones*". En la *nota* del comentario se dice: "Mediante el dinero, puede llevarse a cabo mejor la *justicia de la igualdad*." "De otro modo, el hombre de talento tendría que pagar mayores impuestos que quien carece de él, si dependiese de la capacidad concreta."

ad 3) "En su Estado, Platón encomienda a los de arriba el distribuir a los individuos entre los diferentes estamentos, asignándoles las aportaciones especiales con que han de contribuir [...]; en la monarquía feudal, también los vasallos debían contribuir con servicios indeterminados, pero así mismo en su *particularidad,* por ejemplo, en cuanto a las funciones de jueces; y también tienen un carácter *particular* las aportaciones que deben hacerse en el Oriente, en Egipto, para levantar las inmensas obras arquitectónicas, etc. En estas condiciones, no se da el principio de la *libertad subjetiva,* según el cual la actividad sustancial del individuo, que en estas prestaciones es, por lo demás, por su contenido, algo particular, llevando a cabo por medio de su *voluntad particular;* derecho que sólo puede darse cuando, es posible exigir aportaciones bajo la forma del valor general y cuando sea ésta la razón que ha llevado a introducir tal modificación..." En la nota se dice: "Entre nosotros, el Estado *compra* lo que necesita, y esto puede, a primera vista, parecer algo abstracto, muerto y sin alma y puede, asimismo, dar la impresión de que el Estado se ve degradado con ello, al darse por satisfecho con aportaciones abstractas. Pero el nuevo Estado implica el principio de que todo lo que el individuo hace, lo hace por medio de su voluntad... Pero precisamente con ello se manifiesta el *respeto* a la voluntad subjetiva, por el hecho de que sólo se capta a alguien precisamente por donde él quiere ser captado."

Haced lo que queráis, con tal de que paguéis lo que debéis.
Las primeras palabras de la citada nota son éstas:

"Los dos lados de la constitución se refieren a los derechos y las aportaciones de los individuos. Y, por lo que se refiere a las aportaciones, casi todas se reducen ahora a dinero. El deber militar es ahora casi la única prestación de orden personal."

§ 300. "En el poder legislativo, considerado como *totalidad* actúan, en primer lugar, los otros dos factores: el factor *monárquico*, como el llamado a tomar las supremas decisiones, y el *poder gubernativo,* como aquel al que incumben el conocimiento concreto y la visión de conjunto del todo, en sus múltiples aspectos, y los principios reales que en ello han *arraigado*, así como el conocimiento de las necesidades del poder público, el momento deliberante, y, por último, el elemento *estamental.*"

El poder monárquico y el poder gubernativo son... poder legislativo. Pero si el poder legislativo es la *totalidad,* el poder monárquico y el poder gubernativo debieran ser más bien momentos del poder legislativo. El elemento *estamental* que se añade es *solamente* poder legislativo o el poder legislativo *a diferencia* del poder monárquico y del poder gubernativo.

§ 301. "El elemento *estamental* tiene por determinación el que cobran existencia en él los asuntos generales, no sólo *en sí*, sino también *para sí*, es decir, el que el momento de la *libertad formal* subjetiva, la conciencia pública, como *la generalidad empírica* de los pareceres y las ideas de los *muchos.*"

El elemento estamental es una diputación que la sociedad civil en-

vía al Estado, al que se enfrenta en nombre de los "muchos". Estos muchos deben, por un momento, tratar *conscientemente* los asuntos generales como suyos propios, como objetos de la *conciencia pública*, la cual, según Hegel, es simplemente la *generalidad empírica* de los pareceres y las ideas de los "*muchos*" (y no es otra cosa, en realidad, lo que ocurre en las monarquías modernas, incluso en las constitucionales). Y no deja de ser significativo el que Hegel, que tanto respeto siente por el espíritu del Estado, por el espíritu moral, por la conciencia del Estado, lo desprecie formalmente allí donde aparece ante él bajo una forma empírica real.

He ahí el misterio del misticismo. La misma abstracción fantástica que redescubre la *conciencia del Estado* bajo la forma inadecuada de la *burocracia*, de una jerarquía del saber, y que, sin el menor sentido crítico, acepta la *plena validez* de esta existencia inadecuada como la existencia real, esta misma abstracción mística confiesa asimismo, sin el menor empacho, que el espíritu *empírico* real del Estado, la *conciencia pública* no es otra cosa que un *potpourri* de "ideas y pareceres de los muchos". Y así como desliza por debajo de la burocracia una esencia ajena, respeta a la verdadera esencia la forma inadecuada de su manifestación. Hegel idealiza la burocracia y empiriza la conciencia pública. Y puede tratar la conciencia pública real como algo muy aparte precisamente porque ha tratado como algo aparte la conciencia pública. No necesita preocuparse por la existencia real del espíritu del Estado por la sencilla razón de que cree haberla realizado ya debidamente en sus *soi-disant* ° existencias. Mientras el espíritu del Estado asomaba místicamente en la antecámara, se le hacían muchas reverencias. Pero aquí, en que lo hemos atrapado en persona, apenas se hace caso de él.

"El elemento estamental tiene por determinación el que cobren existencia en él los asuntos generales, no sólo *en sí*, sino también *para sí*. Y cobran existencia como la "conciencia pública", como la "*generalidad empírica* de los pareceres y las ideas de los *muchos*".

La subjetivación de los "asuntos generales, así sustantivados, se presenta aquí como un momento del proceso de vida de los "asuntos generales". En vez de materializarse los sujetos en los "asuntos generales", Hegel convierte los "asuntos generales" en "sujeto". No son los sujetos los que necesitan de los "asuntos generales" como sus verdaderos asuntos, sino los asuntos generales los que necesitan de los sujetos para su existencia *formal*. Es incumbencia de los "asuntos generales" el que éstos existan también como sujetos.

Aquí, hay que parar la atención, especialmente, en la diferencia que se señala entre el "*ser en sí*" y el "*ser para sí*" de los asuntos generales.

Los "*asuntos generales*" existen ya "*en sí*" como los asuntos del gobierno, etc.; existen, sin ser *realmente* los asuntos *generales*; son nada menos que esto, pues no son los asuntos de la "*sociedad civil*". Han encontrado ya su existencia *esencial*, que es en sí. El que lleguen a ser también, realmente, "conciencia pública", "generalidad empírica",

° Llamadas.

es algo puramente formal y sólo cobra *simbólicamente* realidad, por así decirlo. La existencia "formal" o la existencia "empírica" de los asuntos generales es algo aparte de su *existencia sustancial*. La verdad de ello es que los "asuntos generales" que *son en sí* no son *realmente generales* y que los asuntos generales *empíricos* reales lo son solamente de un modo *formal*.

Hegel distingue entre *contenido* y *forma, ser en sí* y *ser para sí* y añade exteriormente esto último como un momento *formal*. El contenido es algo acabado y existe en muchas formas que no son las formas de este contenido, siendo evidente, por el contrario, que la forma que debe considerarse como la forma real del contenido no tiene por contenido suyo el contenido real.

Los *asuntos generales* no necesitan, para existir como tales, ser los asuntos reales del pueblo. Los asuntos reales del pueblo se dan sin que el pueblo participe en ellos. El elemento estamental es la *existencia ilusoria* de los asuntos del Estado como asuntos del pueblo. La ilusión de que los *asuntos generales* son tales asuntos generales, asuntos públicos, o la *ilusión* de que los asuntos del pueblo son asuntos generales. Tan lejos se ha ido en nuestros Estados y en la filosofía del derecho de Hegel, que la afirmación tautológica de que "los asuntos generales son los asuntos generales" sólo puede manifestarse como una *ilusión de la conciencia práctica*. El *elemento estamental* es la *ilusión política de la sociedad civil*. La libertad *subjetiva* aparece en Hegel como libertad *formal* (es importante, ciertamente, que lo que es libre se haga también libremente, que la libertad no impere como instinto natural inconsciente de la sociedad) precisamente porque no plantea la libertad objetiva como realización, como afirmación de la libertad subjetiva. El sujeto real de la libertad adquiere una significación formal, porque Hegel asigna un portador místico al contenido presunto o real de la libertad.

La separación entre el *en sí* y el *para sí*, entre la sustancia y el sujeto, el misticismo abstracto.

Hegel, en su nota explica, además, el "elemento estamental" como algo "formal", "ilusorio".

Tanto el *saber como* la voluntad del "elemento estamental" son, por una parte, insignificantes y, por la otra, sospechosos; dicho en otras palabras, el elemento estamental no es un *complemento pletórico de contenido*.

1) "La idea que la conciencia habitual suele formarse acerca de la necesidad o la utilidad de una competencia entre los estamentos es, tal vez, preferente, la de que los diputados del pueblo o incluso el pueblo mismo son los que *mejor tienen que entender* lo que más conviene a éste y los que, indudablemente, abrigan la mejor voluntad de conseguirlo. En lo que se refiere al primer punto, más bien puede afirmarse que el pueblo, designado con esta palabra a una parte especial de los miembros de un Estado, *no sabe lo que quiere*. El saber lo que se quiere y, más aún, lo que quiere la voluntad que es en y para sí, la razón, es el fruto de un profundo conocimiento" (que proba-

blemente reside en la burocracia) "y de una visión, que precisamente no son cosa del pueblo."

Y más adelante, se dice, en relación con los mismos estamentos:

"Los funcionarios superiores del Estado tienen necesariamente un conocimiento más profundo y una visión más amplia acerca de la naturaleza de las instituciones y las necesidades de Estado, al igual que una mayor habilidad y un mayor hábito para estos asuntos y *pueden*, sin necesidad de estamentos, hacer lo mejor, del mismo modo que tienen también que hacer constantemente lo mejor en presencia de las asambleas estamentales."

Y no hay que decir que esto es absolutamente cierto en la organización del Estado que Hegel describe.

2) "En cuanto a la excelente *buena voluntad* de los estamentos por el bien general, ya hemos dicho más arriba [...] que la plebe, desde un punto de vista general y negativo, se inclina a suponer en el gobierno mala voluntad o, por lo menos, una voluntad poco buena, supuesto que, si la respuesta debiera de formularse en la misma forma, entrañaría la recriminación de que los estamentos, emanados de los individuos, desde el punto de vista de los intereses particulares, se inclinan a ejercer su actividad en beneficio de éstos y en detrimento del interés general, mientras que los otros elementos del poder del Estado se sitúan ya, para sí, en el punto de vista del Estado y se preocupan por los fines generales."

Por tanto, el *saber* y la *voluntad* de los estamentos son, en parte, supérfluos y en parte sospechosos. El pueblo no sabe lo que quiere. Los estamentos no poseen la ciencia de Estado de los funcionarios, que monopolizan esta ciencia. Los estamentos son supérfluos, desde el punto de vista de los "intereses generales". Los funcionarios *pueden* velar por ellos sin necesidad de los estamentos, más aún, *deben* hacer lo mejor a pesar de ellos. Por tanto, en lo que al contenido se refiere, los estamentos son simplemente un lujo. Su existencia es, por tanto, una mera *forma*, en el sentido más literal de la palabra.

La intención, la voluntad de los estamentos infunde sospechas, pues responden al punto de vista privado y a intereses privados. La verdad es que el interés privado es su asunto general, y no a la inversa. Pero, ¿que *forma* pueden adoptar los "asuntos generales" en una voluntad que no sabe lo que quiere o que, por lo menos, no posee un saber especial de lo general, y en una voluntad cuyo verdadero contenido es un interés opuesto?

En los modernos Estados, como en la filosofía del derecho de Hegel, la *realidad consciente*, la *verdadera realidad* de los *asuntos generales* es *simplemente algo formal*, o *solamente lo formal es el interés realmente general.*

No debemos censurar a Hegel porque describe el ser del Estado moderno tal y como es, sino por presentar lo que es, como *esencia del Estado*. Lo racional es real, pero esto se halla precisamente *en contra-*

dicción con la realidad irracional, que es siempre lo contrario de lo que expresa y expresa lo contrario de lo que es.

En vez de poner de manifiesto que los "asuntos generales" son "subjetivos" para sí y "existe, por tanto, realmente como tales" y que no hacen más que revestir la forma de los asuntos generales, Hegel hace ver solamente que la *falta de forma* es su subjetividad y que una forma sin contenido tiene que ser necesariamente informe. La forma que los asuntos generales adoptan en un Estado que no es el Estado de los asuntos generales sólo puede ser una forma informe, una forma que se engaña a sí misma, que se contradice a sí misma, una *forma aparente* que se revela como tal apariencia.

Hegel sólo acepta el lujo del elemento constitucional en gracia a la lógica. El *ser para sí* de los asuntos generales en cuanto generalidad empírica debe tener una existencia. Hegel no busca una realización adecuada del "ser para sí de los asuntos generales", sino que se contenta con encontrar una existencia empírica susceptible de resolverse en esta lógica; el elemento constituyente es, para él, esto, y no deja de indicar él mismo cuán miserable y llena de contradicciones es esta existencia. Y reprocha, además, a la conciencia vulgar el que no se contente con esta satisfacción lógica, el que no reduzca la realidad a la lógica, mediante una abstracción *arbitraria*, sino que se empeñe en ver la lógica convertida en verdadera objetividad.

He dicho una abstracción *voluntaria*. Y, en efecto, si el poder gubernativo se preocupa por los *asuntos generales*, los conoce, los realiza, sale del pueblo y es una *pluralidad empírica* (pues el mismo Hegel nos dice que no se trata de una totalidad), ¿por qué el poder gubernativo no podía determinarse como "el *ser para sí* de los asuntos generales"? ¿O por qué los estamentos no lo serían como su *ser en sí*, puesto que es solamente en el gobierno donde las cosas adquieren luz y determinación, ejecución y autonomía?

Pero la verdadera antítesis es ésta: es necesario que "los asuntos generales" estén *representados* del modo que sea en el Estado como "asuntos reales" y, por consiguiente, como "asuntos generales empíricos"; es necesario que aparezcan de algún modo coronados y vestidos con el ropaje de lo universal, para que se conviertan, a su vez, en un papel, en una ilusión.

Se trata, aquí, de la antítesis entre lo "general" en cuanto "forma", bajo la "forma de la generalidad", y la "generalidad como contenido".

En las ciencias, por ejemplo, un "individuo" puede realizar los asuntos generales, y son siempre individuos quienes los realizan. Pero éstos sólo llegan a ser asuntos verdaderamente generales cuando dejan de ser asuntos de individuos para convertirse en asuntos de la sociedad. Esto modifica no solamente la forma, sino también el contenido. Pero aquí se trata del Estado, en que el pueblo es por sí mismo el asunto general; se trata de la voluntad que sólo cobra verdadera existencia en cuanto voluntad colectiva en la voluntad popular consciente de sí misma. Y aquí se trata, además, de la idea del Estado.

El Estado moderno, en que los "asuntos generales" y la misión de ocuparse de ellos son un monopolio y en que los monopolios son, a su vez, los asuntos generales, ha hecho el curioso descubrimiento de apropiarse los "asuntos generales" como una *mera forma* (la verdad es que sólo la forma es asunto general). Ha descubierto así la forma que corresponde a su contenido, el cual sólo en apariencia es el asunto general del Estado.

El Estado constitucional es el Estado en que el interés del Estado, en cuanto interés real del pueblo, *sólo* existe formalmente, pero existe como una forma determinada al lado del Estado real; el interés del Estado recobra aquí, *formalmente*, realidad en cuanto interés del pueblo, pero, al mismo tiempo, sólo debe tener esta *realidad formal*. Se ha convertido en una formalidad, en el *haut goût* [p] de la vida popular, en una *ceremonia*. El elemento *constituyente* es la mentira *consagrada*, la mentira *legal* de los Estados constitucionales, que nos dice que *el Estado es el interés del pueblo* o que *el pueblo es el interés del Estado*. Esta mentira se pondrá de manifiesto en el *contenido*. Y se ha erigido en poder *legislativo* precisamente porque el poder legislativo tiene por contenido lo general, es algo que toca más bien al saber que a la voluntad, es la *fuerza metafísica* del Estado, mientras que la mentira misma, en cuanto fuerza de gobierno, debería despejarse inmediatamente o convertirse en verdad. La fuerza metafísica del Estado es la sede más adecuada de la ilusión general y metafísica del Estado.

"La garantía que reside en los estamentos en cuanto al bien general y la libertad pública no se encuentra, a poco que reflexionemos, en su penetración particular [...] sino que radica, en parte, en una *adición* (!) de la penetración de los diputados, sobre todo en lo que se refiere a los manejos de los funcionarios situados lejos de la mirada de las autoridades superiores, en particular en lo que guarda relación con las necesidades más apremiantes y más especiales y con las imperfecciones de las que tienen una intuición concreta, y en parte en los efectos que entraña la censura ejercida por *muchos*, es decir, la censura pública, lo que permite aplicar por adelantado la mejor penetración a los asuntos y a las proposiciones que deben examinarse, para organizarlos solamente con arreglo a las más puras intenciones, obligación que se impone asimismo a los miembros de los estamentos."

"En cuanto a la garantía que en general suponen, particularmente, los estamentos, *cualquier otra institución del Estado* tiene de común con los estamentos el representar una garantía del bien público y de la libertad racional, y entre estas instituciones hay algunas, como la soberanía del monarca, la sucesión hereditaria al trono, la organización judicial, etc., que ofrecen esta garantía de un modo mucho más marcado. Por lo que se refiere a la definición *propia* de los estamentos, debemos buscarla, por tanto, en el hecho de que el elemento subjetivo de la libertad general, la penetración propia y la voluntad propia de la esfera a que en esta representación se da el nombre de sociedad civil encuentra en ellos *su existencia con relación al Estado*. Y el hecho de que este elemento sea una

[p] Exquisitez.

determinación de la idea desarrollada hasta su totalidad es una necesidad interna que no debe confundirse con las *necesidades* y *utilidades* externas y que se desprende, como siempre, del punto de vista filosófico."

La libertad pública general *es*, supuestamente, una garantía en las otras instituciones del Estado, mientras que los estamentos son, según se pretende, su propia garantía. El pueblo da mayor importancia a los estamentos en los que se cree asegurado él mismo que a las instituciones que, sin intervención suya, deben ser la garantía de su libertad, confirmar su libertad sin ser manifestaciones de ella. La coordinación que Hegel atribuye a los estamentos al lado de las otras instituciones se halla en contradicción con su esencia.

Pero Hegel nos ofrece la solución del misterio al hallar la "definición propia de los estamentos" en el hecho de que "encuentren en ellos *su existencia con relación al Estado*" la "penetración propia y la voluntad propia... de la sociedad civil". *La sociedad civil es referida al Estado.* Así como los burócratas son los *delegados del Estado* cerca de la *sociedad civil*, solamente los estamentos son los *delegados de la sociedad civil* cerca del Estado. Se trata siempre, por tanto, de *transacciones entre dos voluntades antitéticas.*

En la *nota* relativa a este pasaje, dice Hegel:

"La posición del gobierno con respecto a los estamentos no debe ser una actitud *esencialmente* hostil, pues la creencia en la necesidad de esta actitud hostil constituye un triste error",

constituye una "triste verdad".

"El gobierno no es un partido, al que se contraponga otro partido."

Al contrario.

"Los impuestos autorizados por las asambleas de los estamentos no deben, además, considerarse como un regalo que le hace al Estado, sino que se autorizan en interés de los mismos que los conceden."

En el Estado constitucional, la autorización de impuestos es, según la opinión más generalizada, *necesariamente*, un *regalo.*

"Lo que da su propia significación a los estamentos es que, por medio de ellos, *el Estado entra en la conciencia subjetiva del pueblo* y que éste comienza a tomar parte en el Estado."

Este último punto es totalmente exacto. El pueblo, en los estamentos, *comienza* a participar en el Estado y el Estado entra, como algo externo, en la conciencia subjetiva del pueblo, ¿cómo es posible que Hegel presente este *comienzo* como si se tratase de una *acabada realidad?*

§ 302. "Considerados como órgano mediador, los estamentos aparecen situados entre el gobierno en general, de una parte, y de otra el pueblo desintegrado en esferas particulares y en individuos. Su papel les impone tanto el sentido y la *mentalidad* del *Estado* y del *gobierno* como el sentido y la mentalidad de los *intereses* propios de las esferas *particulares* y de los *individuos*. Esta posición tiene, al mismo tiempo, la significación de una mediación común con el poder gubernativo organizado, con el fin de que el poder soberano no aparezca aislado como un extremo y, consiguientemente, como una simple autoridad soberana y como algo arbitrario, para que los intereses particulares de los municipios, las corporaciones y los individuos no se vean aislados y, sobre todo, para que los individuos no lleguen a pensar que una *muchedumbre* y una *masa* son la excresión inorgánica del pensamiento y la voluntad de un poder simplemente de masa frente al Estado orgánico."

Se ponen siempre a un lado, como idénticos, y el Estado y el gobierno, y de otro lado se coloca al pueblo, formado por las esferas particulares y los individuos. Y en el medio aparecen, como órgano *mediador*, los estamentos. Los estamentos son el centro en que "el sentido y la mentalidad del Estado y del gobierno" deben encontrarse con "el sentido y la mentalidad de las esferas particulares y los individuos". La identidad de estos dos sentidos y mentalidades antitéticos, en cuya identidad debiera, en rigor, residir el Estado, "encuentra su representación *simbólica* en los *estamentos*". La transacción entre el Estado y la sociedad civil aparece como una esfera *particular*. Los estamentos son la *síntesis entre el Estado y la sociedad civil*. Pero no se nos dice cómo habrán de arreglárseles los estamentos para armonizar dos mentalidades contradictorias. Los *estamentos* son la contradicción *estatuida* entre el Estado y la sociedad civil dentro de él. Y son, al mismo tiempo, la exigencia de que esta contradicción se resuelva.

"Esta posición tiene, al mismo tiempo, la significación de una mediación común con el poder gubernativo *organizado*, etc."

Los estamentos no se limitan a ser un elemento *mediador* entre el pueblo y el gobierno, sino que impiden que el "poder soberano", en cuanto *extremo*, aparezca así "como una simple autoridad soberana y como algo arbitrario" y evita también el "aislamiento" de los "intereses particulares", etc., al igual que la concepción de los "individuos" como "una *muchedumbre* y *una masa*". Este papel mediador es común a los estamentos y al poder gubernativo organizado. En un Estado en que la posición de los "estamentos" impide que "los individuos lleguen a pensar que una *muchedumbre* y una *masa* son la expresión inorgánica del pensamiento y la voluntad de un poder simplemente de masa frente al Estado orgánico", el Estado *orgánico* existe al margen de la "muchedumbre" y de la "masa", o bien la muchedumbre" y la "masa" forman allí parte de la organización del Estado; pero "su pensamiento y su voluntad inorgánicos" no deben convertrise en "un pensamiento y una voluntad contra el Estado", ya que esta *direc-*

ción determinada constituye un pensamiento y una voluntad "orgánicos". Del mismo modo, esta "potencia de masa" debe seguir siendo simplemente una "potencia de masa", de tal modo que la penentración es ajena a la masa, razón por la cual ésta no puede ponerse en movimiento por sí misma y, por tanto, sólo pueden ponerla en movimiento los monopolizadores del "Estado orgánico", explotándola como un poder de masa. Allí donde los "intereses particulares de los municipios, de las corporaciones y los individuos" no se aislen del Estado y donde "los individuos no lleguen a pensar que una *muchedumbre* y una *masa* son la expresión inorgánica del pensamiento y la voluntad de un poder simplemente de masa frente al Estado orgánico" es donde se demuestra precisamente que ningún "interés particular" se halla en contradicción con el Estado, sino que el pensamiento general orgánico real de la "muchedumbre" y de la "masa" no representa el "pensamiento del Estado orgánico", no encuentra en él su realización. ¿En qué, pues, parecen los estamentos servir de mediadores con este extremo? Simplemente en que "los intereses particulares de los municipios, las corporaciones y los individuos "se aislan" o en que sus intereses aislados *ajustan por mediación de los estamentos sus cuentas con el Estado,* así como también en que "el pensamiento y la voluntad inorgánicos de la muchedumbre y de la masa", a través de la creación de los estamentos, han dedicado su voluntad (su actividad), en la apreciación de la voluntad de los estamentos, a gozar de la ilusión de su objetivación. Los estamentos sólo garantizan al Estado contra la masa inorgánica por medio de la desorganización de esta masa.

Pero los estamentos deben, al mismo tiempo, servir de elemento mediador para que "los intereses particulares de los municipios, las corporaciones y los individuos no se aíslen". Antes al contrario, 1) transigiendo con "el interés del Estado", y 2) al representar ellos mismos el "aislamiento político" de estos intereses particulares, concilian este *aislamiento en cuanto acto político,* haciendo que estos "intereses aislados" se eleven al rango del interés "general".

Finalmente, los estamentos deben actuar contra el "aislamiento" del poder soberano considerado como un "extremo" (y que, de este modo, *aparecería* simplemente como autoridad soberana y como algo arbitrario). Lo cual es importante por cuanto que *el principio de la autoridad soberana* (de lo arbitrario) se ve restringido por ellos o, por lo menos, sólo puede moverse dentro de cortapisas y siempre y cuando que los estamentos se conviertan a su vez en elementos asociados del poder soberano y en cómplices de él.

Una de dos: o el poder soberano deja así de ser realmente el extremo del poder soberano (y el poder soberano sólo existe como un extremo, como un poder exclusivo, porque no es un principio orgánico), convirtiéndose en un *poder aparente,* en un símbolo, o pierde solamente la *apariencia* de lo arbitrario y de simple autoridad soberana. Los estamentos intervienen en contra del "aislamiento" de los intereses particulares, representando este aislamiento como un acto *político.* Inter

vienen en contra del *aislamiento* del poder soberano considerado como un extremo, ya sea convirtiéndose ellos mismos en una parte del poder soberano, ya haciendo del poder soberano un *extremo*.

En los "estamentos" convergen todas las contradicciones que entraña la organización del Estado moderno. Son los "mediadores" en todos los sentidos, porque son por todos los lados algo "intermedio".

Debe hacerse notar que Hegel no desarrolla tanto el contenido de la actividad de los estamentos, el poder legislativo, como su *posición*, su rango político, etc.

Y asimismo debe hacerse notar que, mientras que, según Hegel, los "estamentos" aparecen "situados *entre el gobierno en general, de una parte*, y de otra el pueblo desintegrado en esferas particulares y en individuos", su posición, tal como se ha desarrollado más arriba, tiene "la significación de una mediación *común* con el poder gubernativo organizado".

Por lo que se refiere a la primera posición, los *estamentos* son el pueblo contra el gobierno, pero el pueblo *en miniatura*. Es éste el lugar que ocupan en la oposición.

En cuanto al segundo lugar que ocupan, son el gobierno en contra del pueblo, pero el gobierno amplificado. Es ésta su posición conservadora. Forman por sí mismos parte del gobierno en contra del pueblo, pero de tal modo que tienen, al mismo tiempo la significación de ser el pueblo contra el gobierno.

Más arriba (§ 300), Hegel había calificado el "poder legislativo" como "totalidad"; los estamentos son realmente esta *totalidad*, el Estado dentro del Estado, pero es precisamente en ellos donde se ve cómo el Estado no es la totalidad, sino una dualidad. Los estamentos representan al Estado en una sociedad que *no es un Estado*. El Estado es simplemente *una representación*.

En una nota, dice Hegel:

> "Una de las nociones lógicas más importantes nos dice que un elemento determinado que, situado en la oposición, ocupa el lugar de un extremo, deja de ser un extremo para convertirse en un elemento *orgánico* y ser, al mismo tiempo, un *término medio*."

(Por consiguiente, el elemento "estamentos" es: 1. el extremo de un pueblo contra el gobierno, pero, 2. al mismo tiempo, el término medio entre el pueblo y el gobierno o *la posición en el pueblo mismo*. La oposición entre el gobierno y el pueblo se concilia mediante la oposición entre los *estamentos* y el *pueblo*. Los estamentos ocupan, con respecto al gobierno, la posición del pueblo, pero ocupan con respecto al pueblo la posición del gobierno. Al convertirse en imagen, en imaginación, en ilusión, en *representación*, el pueblo *representado* o los estamentos que se hallan directamente, en cuanto *poder particular*, en estado de separación con respecto al pueblo real, el pueblo suprime la oposición real entre el pueblo y el gobierno. Aquí, el pueblo se ve ya



acomodado tal y como tiene que acomodarse dentro del organismo considerado, para no tener un carácter decidido.)

"En el objeto aquí considerado, es tanto más importante destacar este aspecto cuanto que uno de los prejuicios frecuentes, pero muy peligroso, consiste en considerar las asambleas de estamentos, sobre todo, desde el punto de vista de su *oposición* al gobierno, como si esa fuera su posición esencial. Orgánicamente, es decir, admitido en su totalidad, *el elemento estamental sólo se afirma mediante la función de la mediación.* De este modo, la oposición se degrada por sí misma al plano de una *apariencia.* Si la oposición, en cuanto representa un *fenómeno* no afectase solamente a la superficie, sino que se convirtiera *realmente* en una oposición *sustancial,* el Estado se vería en trance de desaparecer. El indicio de que la oposición no tiene este carácter se deduce, con arreglo a la naturaleza misma de la cosa, del hecho de que los objetos no interesan a los elementos esenciales del organismo del Estado, sino a cosas más especiales y más indiferentes y de que la pasión que sin embargo suscita este contenido se convierte en un espíritu de partido que se propone un interés simplemente subjetivo, por ejemplo las cargas superiores del Estado."

Y en la nota se dice:

"La constitución es, esencialmente, un sistema de mediación."

§ 303. "El Estamento *general,* que se consagra más directamente *al servicio del gobierno* lleva inmediatamente en su propia determinación el que lo general constituye el fin de su actividad esencial; el elemento *constituyente* del poder legislativo da al *estamento privado* una significación y una actividad *políticas.* Y no puede revelarse aquí ni como una simple masa indivisa ni como una muchedumbre desintegrada en sus átomos, sino como *lo que ya es,* a saber: como un estamento diferenciado en un estamento basado en la relación sustancial y otro fundado en las necesidades particulares y en el trabajo que sirve para satisfacerlas... Solamente así y desde este punto de vista, se asocia verdaderamente a lo general lo que hay de realmente *particular* en el Estado."

Aquí tenemos la solución del enigma. Es "el elemento constituyente del poder legislativo" lo que "da al *estamento privado una significación política*". Lo que quiere decir que el estamento privado adquiere esta significación con arreglo a lo que es, con arreglo a su *estructuración en la sociedad civil* (Hegel había dicho ya que el estamento general se consagra al gobierno; por tanto, el estamento general se halla representado en el poder legislativo por el poder gubernativo).

Esto significa que el elemento constituyente es *la significación política del estamento privado,* del estamento no político, lo que es una *contradictio in adjecto* [q] o que, en el estamento descrito por Hegel, el *estamento privado* forma parte del ser, de la política de este Estado. Lo que quiere decir que Hegel le da una *significación política,* o sea una significación distinta de su significación real.

En la nota, se dice:

[q] Contradicción en sí misma.

"Esto va en contra de otra concepción usual, a saber, la de que el estamento privado, llamado como está a *participar* de los asuntos generales en el poder legislativo, tiene que aparecer en éste bajo la forma de *individuos*, ya sea que éstos elijan a sus representantes para esta función o que cada uno de ellos procura poder elevar su voz en el capítulo. Esta concepción atomística, abstracta, desaparece ya tanto en la familia como en la sociedad civil, en que el individuo aparece tan sólo como miembro de una colectividad. Y el Estado es, esencialmente, una organización de miembros que, *de por sí*, forman círculos, y ningún elemento debe aparecer en el Estado como una masa inorgánica. El *gran número de personas* que en cuanto individuos se agrupan bajo el nombre de pueblo forma, ciertamente, un *conjunto*, pero solamente en cuanto *muchedumbre*: una masa informe cuyo movimiento y cuya acción son, precisamente por ello, elementales, irrazonables, desordenados y temibles."

"La concepción que desintegre de nuevo en una masa de individuos las *comunidades* ya existentes dentro de estos círculos, tan pronto como actúan en el terreno político, es decir, desde el punto de vista de *la más alta generalidad concreta*, mantiene precisamente de este modo *la separación entre la vida civil y la vida política*, haciendo que ésta se halle hasta cierto punto en el aire, ya que de este modo sólo podría descansar sobre la individualidad abstracta de lo arbitrario y de la opinión y, por consiguiente, sobre lo contingente, razón por la cual no sería algo *concreto y legítimo* en y para sí."

"Aunque, en las concepciones de las que se llaman teorías, se mantenga una amplia separación entre los *estamentos de la sociedad* civil en general y los *estamentos desde el punto de vista político*, el lenguaje mantiene, sin embargo, la unión que entre ellos *existía anteriormente*."

"El estamento *general* que se consagra más directamente al *servicio del gobierno*."

Hegel parte del supuesto de que el estamento *general* se halla "al servicio del gobierno". Supone que la inteligencia general es "constituyente y permanente".

"En el elemento *constituyente*, etc." La "significación y la actividad políticas" del estamento privado son una significación y una actividad *particulares*. El *estamento* privado no se convierte en el *estamento político, sino* que adquiere actividad y significación políticas como *estamento privado*. Y tiene pura y simplemente actividad y significación políticas. Su actividad y su significación políticas son *la actividad y la significación políticas que corresponden al estamento privado en cuanto tal*. Por tanto, el estamento privado sólo puede entrar en la esfera política *con arreglo a la distinción entre los estamentos de la sociedad civil*. La *diferencia entre los estamentos de la sociedad civil* se convierte así en una diferencia política.

El mismo lenguaje, dice Hegel, expresa la identidad entre los *estamentos de la sociedad civil* y los *estamentos desde el punto de vista político*, "unión" que, por lo demás, "*existía anteriormente*", de donde debemos inferir, por tanto, que no existe ya en la actualidad.

Hegel opina que, "desde este punto de vista", lo que hay en el Estado "*realmente particular*" se enlaza en verdad a "lo general". De

este modo, se suprime la *separación* "entre la vida civil y la vida política" y se plantea su "identidad".

Hegel se apoya en lo siguiente:

"En estos círculos" (la familia y la sociedad civil) "existen ya *comunidades*". ¿Y cómo podemos "desintegrar de nuevo en una muchedumbre de individuos" estas comunidades, "tan pronto como actúan en el terreno político, es decir, desde el punto de vista de *la más alta generalidad concreta*"?

Es importante seguir de cerca este razonamiento.

La identidad de que nos habla Hegel llegó a la cúspide, como él mismo confiesa, en la *Edad Media*. En ella, eran idénticos los *estamentos de la sociedad civil* en general y los estamentos desde el punto de vista político. Podemos expresar el espíritu propio de la Edad Media diciendo que los estamentos de la sociedad civil y los estamentos desde el punto de vista político eran idénticos, porque la sociedad civil era entonces la sociedad política, ya que el principiio de la sociedad civil era el principio del Estado.

Ahora bien, Hegel parte de la *separación* entre la "*sociedad civil*" y el "Estado político" como de la antítesis entre dos términos contradictorios fijos, entre dos esferas realmente diferentes. Y no cabe duda de que esta separación existe *realmente* en el Estado *moderno*. La identidad del estamento civil y el estamento político era [en la Edad Media] la *expresión* de la *identidad* de la sociedad civil y la sociedad política. Pero esta identidad ha desaparecido. Así lo supone, por lo menos, Hegel. Si "la identidad de los estamentos civiles y los políticos" respondiera a la verdad no *podría* ser, por tanto, otra cosa que la expresión de la separación operada entre la sociedad civil y la sociedad política o, más exactamente, solamente la *separación* de los estamentos civiles y los políticos expresa la *verdadera* relación de la moderna sociedad civil y política.

En segundo lugar, aquí se trata de estamentos *políticos* en un sentido totalmente distinto del que estos estamentos *políticos*, tenían en la Edad Media de los que nos dice que eran *idénticos a los estamentos de la sociedad civil.*

Toda su existencia era [entonces] política; su existencia era la existencia del Estado. Su *actividad legislativa*, su *voto de los impuestos para el Estado*, no era más que una emanación *particular* de su significación y su actividad políticas generales. Los estamentos eran el Estado. Su relación con el imperio [el *Reich*] no era sino una relación de transacción entre estos diferentes Estados y la *nacionalidad*, ya que el Estado político, por el contrario de la sociedad civil, no era [entonces] otra cosa que la *representación de la nacionalidad.* La nacionalidad era el *point d'honneur* [r] el sentido político κατ' ἐξοχὴν de las diferentes corporaciones, etc., y solamente a ella se referían los impuestos, etc. Tal era la relación que mantenían los estamentos legislativos con el *Reich*. Y el mismo papel desempeñaban los estamentos *dentro de los diferen-*

[r] Puntillo de honor.

tes principados, en *particular*. El *principado*, la *soberanía* eran, aquí, un estamento *particular* dotado de ciertos privilegios, pero que se ve, sin embargo, coartado por los privilegios de los otros estamentos (En Grecia, la sociedad civil era *esclava* de la sociedad política.) La *actividad legislativa* general de los estamentos de la sociedad civil no era, ni mucho menos, el acceso del *estamento privado* a una significación y una actividad *política*, sino simplemente una emanación de su significación y su actividad políticas reales y *generales*. Su funcionamiento como poder legislativo no era otra cosa que el complemento de su poder (ejecutivo) soberano y gubernativo; era más bien el acceso a los asuntos absolutamente generales en cuanto *asuntos privados* suyos, su acceso a la soberanía, considerada como un *estamento privado*. Los estamentos de la sociedad civil eran, en la Edad Media, en cuanto estamentos *de esta naturaleza*, al mismo tiempo, estamentos legislativos, porque *no* eran estamentos privados o porque los *estamentos privados* eran estamentos políticos. Los estamentos de la Edad Media, en cuanto elementos político-constituyentes, no adquieren ninguna nueva determinación. No se convertirían en *político-constituyentes* porque tomaran parte en la legislación, sino que tomaban parte en la legilsación porque eran elementos político-constituyentes. Ahora bien, ¿qué hay de común entre esto y el *estamento privado* de Hegel, que, en cuanto elemento legislativo, adopte un aire de reto político, se convierte en algo estático, adquiere una significación y una actividad especiales, llamativas, excepcionales?

En esta argumentación encontramos reunidas todas las *contradicciones* de la exposición de Hegel:

1) Hegel parte del supuesto de la *separación* entre la sociedad civil y el Estado político (estado de cosas propio de la sociedad moderna) y la desarrolla como *elemento necesario de la idea*, como una verdad racional absoluta. Presenta al Estado político bajo su forma *moderna* de la *separación* de los diferentes poderes. Atribuye al Estado real *actuante* la burocracia como cuerpo suyo y lo subordina a ella, como el espíritu dotado de saber, el materialismo de la sociedad civil. Contrapone el elemento general en y para sí del Estado al interés particular y a las necesidades de la sociedad civil. En una palabra, presenta por doquier el *conflicto* entre la sociedad civil y el Estado.

2) Contrapone la sociedad civil, como *estamento privado*, al Estado político.

3) Designa el *elemento constituyente* del poder legislativo como el simple *formalismo político* de la sociedad civil. Y califica este elemento como la *relación refleja de la sociedad civil aplicada a Estado*, relación refleja que, según él, no cambia la *esencia* del Estado. También la más alta identidad de dos cosas esencialmente distintas es una relación refleja.

Por otra parte, Hegel pretende:

1) No hacer aparecer la sociedad civil que se constituye ella misma en elemento legislativo ni como una masa indivisa ni como una muche-

dumbre desintegrada en sus átomos. No admite separación alguna entre *la vida civil y la vida política.*

2) Se olvida que se trata de una relación refleja y convierte los estamentos civiles como tales en estamentos políticos, pero solamente, una vez más, en relación con el poder legislativo, hasta el punto de que su misma actividad es, según él, la prueba de la separación.

Hace del *elemento constituyente* la expresión de esta separación, a la vez que presenta este elemento como exponente de una identidad insistente. Hegel es conciente de la separación entre la sociedad civil y el Estado político, pero pretende que su unidad se exprese dentro del Estado y de tal modo, además, que los estamentos de la sociedad civil forman, al mismo tiempo en cuanto tales, el elemento *constituyente* de la sociedad legislativa (*cf.* XIV-XV).[155]

§ 304. "La diferencia entre los estamentos existentes ya en las esferas anteriores, lleva en sí al mismo tiempo, en su propia determinación, el elemento político-constituyente. Su posición primeramente abstracta, es decir, su posición primeramente de extremo de *la generalidad empírica* frente al principio *soberano* o *monárquico* en general —en la que sólo se contiene la *posibilidad del acuerdo* y, por tanto, asimismo, la *posibilidad* de una oposición *hostil*—, esta posición abstracta, sólo se convierte en relación racional (v. § 302, nota) siempre y cuando que llegue a darse su mediación. Lo mismo que el poder gubernativo ha recibido ya del poder soberano esta determinación (§ 300), hace falta, asimismo, que, por parte de los estamentos, un elemento en sí se oriente hacia la determinación de existir, esencialmente, como elemento llamado a ocupar una posición mediadora."

§ 305. "Uno de los estamentos de la sociedad civil encierra el principio capaz de por sí de elevarse al plano de esta relación política, es decir, de llegar a ser el estamento de la moral natural que tiene como base la vida familiar y, con vistas a la subsistencia, la propiedad de la tierra y que, consiguientemente y con vistas a su particularidad, tiene de común con el elemento soberano una voluntad basada en sí mismo, así como la determinación natural contenida en el elemento soberano."

§ 306. "Este estamento se halla constituido más claramente en cuanto a la posición y la significación políticas, en el sentido de que su patrimonio es algo tan independiente del patrimonio del Estado como de la inseguridad de la industria, del afán de ganancia y de los cambios de la posesión en general, así como también del favor del poder gubernativo y del favor de la muchedumbre, sirviendo al mismo tiempo de garantía *contra la misma arbitrariedad* por el hecho de que los miembros de este estamento llamados a esta determinación se hallan privados del derecho de los otros ciudadanos a disponer libremente de todas sus propiedades o a verlas transmitirse por herencia, a tono con la igualdad del amor paterno, a sus hijos; el patrimonio se convierte así en un *bien hereditario, inalienable,* vinculado al mayorazgo."

Nota. "Este estamento tiene una voluntad existente más propia. En su conjunto, el estamento de los terratenientes se divide en dos partes: la parte culta de los propietarios de tierras y los campesinos. A estos dos sectores se contraponen, el estamento de los oficios, que depende de las necesidades y se remite a ellas, y el estamento general, en cuanto depende esencialmente del Estado. La seguridad y la reciedumbre de aquel estamento pueden verse, además, acre-

centadas por la institución del mayorazgo, la cual, sin embargo, sólo es apetecible desde el punto de vista político, ya que representa un sacrificio impuesto con fines políticos, para que el primogénito pueda gozar de independencia. La razón de ser del mayorazgo es que el Estado debe apoyarse, no en la simple posibilidad de los sentimientos, sino en la necesidad. Es cierto que los sentimientos no se hallan vinculados al patrimonio, pero media entre ellos una conexión relativamente necesaria, por cuanto que quien posee un patrimonio independiente no se ve constreñido por las condiciones externas, razón por la cual puede mantener una actitud libre y actuar en bien del Estado sin verse entorpecido por nada. Sin embargo, allí donde no se den las instituciones políticas adecuadas, la constitución y protección de los mayorazgos representa una traba impuesta a la libertad del derecho privado; si a ello no se une el sentido político, esta institución debe desaparecer."

§ 307. "El derecho de esta parte del estamento sustancial se basa así, es cierto, de un lado, en el *principio natural de la familia*, pero este principio se halla, al mismo tiempo, deformado por los duros sacrificios hechos con *fines políticos*, y ello hace que este estamento sea el esencialmente indicado para trabajar en la consecución de estos fines y el que se ve llamado a ello, consecuentemente y sin que medie la contingencia de la elección, y *legitimado* por el *nacimiento*. Ocupa así la posición firme y sustancial entre lo arbitrario subjetivo o la contingencia de los dos extremos, y así como lleva en sí la imagen del elemento del poder soberano, comparte también con el otro extremo las necesidades y los derechos, por lo demás iguales, convirtiéndose con ello a la vez en el sostén del trono y de la sociedad."

Mediante un juego de manos, Hegel logra extraer de la idea absoluta los pares por nacimiento, el patrimonio hereditario y "el sostén del trono y de la sociedad".

Lo más profundo en Hegel es que ve una contradicción entre la separación de la sociedad civil y la sociedad política. Pero su error está en contentarse con la *apariencia de esta solución*, presentándola como la cosa misma, cuando las "*que se llaman teorías*" por él desdeñadas exigen la "*separación*" de los estamentos civiles y los políticos, y la exigen, además, con razón, ya que expresan una *consecuencia* de la sociedad moderna, en la que el elemento *político-constituyente* no es precisamente otra cosa que la expresión efectiva de la relación real entre el Estado y la sociedad civil, su *separación*.

Hegel no llama por su nombre conocido a la cosa de que aquí se trata. El litigio que se plantea es el que media entre la constitución *representativa* y la constitución *estamental*. La constitución representativa responde a un progreso evidente, porque es la expresión *franca, pura y lógica, del Estado moderno*. Es, sencillamente, *la contradicción no embozada*.

Pero, antes de entrar en el problema mismo, echemos todavía un vistazo a la argumentación de Hegel.

"En el elemento *estamental* del poder legislativo adquiere el *estamento privado* una significación política."

Más arriba (§ 301, nota) se decía:

"La determinación *peculiar* del concepto de los *estamentos* debe buscarse, por tanto, en el hecho de que el elemento subjetivo de la libertad general, la propia penetración y la voluntad propia de la esfera que ha sido llamada, según esta concepción, sociedad civil, encuentra en ellos su existencia con relación al Estado."

Resumiendo esta determinación, tenemos que "*la sociedad civil* es *el estamento privado*" o que *el estamento privado* es el estamento inmediato, esencial, concreto, de la sociedad civil. Solamente en el elemento estamental del poder legislativo adquiere esta sociedad "significación y actividad política". Es como si se le añadiera algo nuevo, una función *particular*, ya que precisamente su carácter de *estamento privado* expresa su contraposición frente a la significación y la actividad política, la ausencia de todo carácter político, es decir, el hecho de que la sociedad civil es en y para sí algo *carente* de significación y actividad políticas. El *estamento privado* es el estamento propio de la sociedad civil, o la sociedad civil es el *estamento privado*. Por donde Hegel descarta lógicamente al "estamento general" del "elemento estamental del poder legislativo".

"El estamento *general*, más directamente consagrado al *servicio del gobierno*, lleva directamente en su determinación el tener lo general como fin de su actividad esencial."

La sociedad civil o el estamento privado no entraña esta misma determinación: su actividad esencial no implica la determinación de aspirar como fin a lo general, o su actividad esencial no es una determinación de lo general, *no* es una determinación general. El estamento privado es el estamento de la sociedad civil *contra* el Estado. El estamento de la sociedad civil *no es* un estamento político.

Al definir la sociedad civil como estamento privado, Hegel se limita a decir que las distinciones estamentales de la sociedad civil son distinciones *no* políticas y declara que la vida civil y la vida política son heterogéneas e incluso *antitéticas*. Veamos ahora cómo continúa.

"Y no puede revelarse aquí ni como una simple masa indivisa ni como una muchedumbre desintegrada en sus átomos, sino como *lo que ya es*, a saber, como un Estado diferenciado en un estamento basado en la relación sustancial y otro fundado en las necesidades particulares y en el trabajo que sirve para satisfacerlas (§ 201 y *ss.*). Solamente de este modo puede lo que hay de realmente *particular en el Estado* enlazarse con lo general [§ 303]."

Es cierto que, en cuanto "simple masa indivisa", la sociedad civil (el *estamento privado*) no puede aparecer en su actividad legislativa-constituyente, ya que la simple "masa indivisa" sólo existe en la "representación", en la "fantasía", pero no en la *realidad*. En la realidad sólo hay masas contingentes más o menos grandes (ciudades, aldeas, etc.). Y estas masas o, mejor dicho, esta masa no sólo *parece*, sino

que *es* realmente por doquier "una masa desintegrada en sus átomos" y es así, atomizada, cómo *tiene que* aparecer y manifestarse, en su actividad *político*-estamental. "El *estamento privado*", la sociedad civil, no puede aparecer aquí como "lo que ya es". Pues ¿qué es lo que ya es? Un *estamento privado*, o sea la antítesis y la separación del Estado. Para llegar a adquirir actividad y significación políticas, tiene que renunciar más bien a lo que ya es, es decir, a ser un *estamento privado*. Y así es precisamente como adquiere su "significación y actividad políticas".

Este acto político es una total transustanciación. Mediante él, la sociedad civil tiene que desprenderse totalmente de sí misma en cuanto sociedad civil, en cuanto estamento privado, y hacer valer una parte de su esencia, que no sólo no tiene nada de común con la existencia civil real de su esencia, sino que es cabalmente lo opuesto a ella.

Se pone de manifiesto aquí en el individuo lo que es la *ley general*: el divorcio de la sociedad civil y el Estado. Ello quiere decir que aparecen escondidos también el ciudadano del Estado y el ciudadano en cuanto simple miembro de la sociedad civil. Tiene que operarse, por tanto, un *desdoblamiento esencial* en sí mismo. El individuo, en cuanto *ciudadano real*, forma parte de una doble organización: la organización *burocrática* —o sea la determinación formal externa del Estado situado más allá, del poder gubernativo, que no le toque ni a él ni a su realidad independiente— y la organización social, la organización de la sociedad civil. Ahora bien, en ésta figura como *hombre privado*, fuera del Estado, sin tocar al Estado político en cuanto tal. La primera es la organización del Estado, a la que el individuo sirve siempre de *materia*. La segunda es una *organización civil* cuya materia no es el Estado. En la primera, el Estado se refiere a sí mismo en una contraposición formal; en la segunda, el individuo se refiere él mismo al Estado en una contraposición material. Por tanto, para comportarse como ciudadano *real del Estado*, para adquirir significación y actividad políticas, el individuo se ve obligado a salir de su realidad civil, a hacer abstracción de ella, a retirarse en su individualidad de toda esta organización, ya que la única existencia que encuentra para ser ciudadano del Estado es su *individualidad* pura y simple, toda vez que la existencia del Estado en cuanto gobierno se lleva a cabo sin él y su existencia dentro de la sociedad civil se lleva a cabo sin el Estado. Sólo puede ser ciudadano del Estado dentro de la contradicción con estas *comunidades únicamente existentes*, es decir, en cuanto *individuo*. Su existencia como ciudadano del Estado es una existencia situada fuera de su existencia *común* y, por tanto, una existencia puramente *individual*. En efecto, el "poder legislativo", en cuanto tal poder, es simplemente la *organización*, el cuerpo común que *debe revestir*. Con *anterioridad* el "poder legislativo", la sociedad civil, el estamento privado, *no* existe en cuanto *organización estatal*, y para que el estamento privado llegue a existir bajo esta forma es necesario que su organización real, la vida civil real, se postula como *inexistente*, puesto que el

elemento estamental del poder legislativo se determina precisamente por postular como inexistente el *estamento privado,* la sociedad civil. El desdoblamiento de la sociedad civil y el Estado político aparece necesariamente como un desdoblamiento del ciudadano *político,* del ciudadano del Estado, con respecto a la sociedad civil, a su propia y efectiva realidad empírica, ya que en cuanto idealista del Estado es una *esencia totalmente distinta, diferente* de su realidad, opuesta a ella. La sociedad civil lleva aquí a cabo en su propio seno la relación entre el Estado y la sociedad civil, que, de otra parte, existía ya en cuanto *burocracia.* En el elemento estamental, lo general convierte realmente en *para sí* lo que es *en sí,* es decir, se convierte en lo *opuesto* a lo *particular.*

Para llegar a adquirir significación y actividad políticas, el ciudadano tiene que despojarse de su estamento, de la sociedad civil, de *estamento privado,* que es precisamente el que se interpone entre el *individuo* y el *Estado político.*

Desde el momento en que Hegel contrapone el conjunto de la sociedad civil, en cuanto *estamento privado*, al Estado político, no hace falta decir que las *distinciones* que se establezcan *dentro* del estamento privado, los diferentes estamentos civiles, sólo tienen una significación privada y no significan nada con respecto al Estado. En efecto, los diferentes estamentos civiles no son sino la realización, la existencia del *principio,* del estamento privado en cuanto principio de la sociedad civil. Y si ha sido necesario renunciar al principio, huelga decir que los desdoblamientos que se dan *en el seno de él* afectan todavía *menos* al Estado político.

"Solamente de este modo", dice Hegel al final de este párrafo, "puede lo que hay de realmente *particular en el Estado enlazarse* con lo general."

Pero aquí, Hegel confunde al Estado en cuanto la totalidad de la existencia de un pueblo con el Estado político. Lo particular de que habla aquí no es "lo *particular dentro del Estado*", sino "*fuera del Estado*", es decir, fuera del Estado político. Lejos de tratarse de "lo particular real dentro del Estado" es, por el contrario, al mismo tiempo, "la irrealidad del Estado". Hegel trata de exponer que los estamentos de la sociedad civil son los estamentos políticos y, para demostrarlo, da por supuesto que los estamentos de la sociedad civil representan la "particularización del Estado político", es decir, que la sociedad civil es la sociedad política. La frase de "lo particular *en* el Estado" sólo puede tener sentido, aquí, si significa la "particularización del Estado". Hegel, llevado por su mala conciencia, se expresa de un modo vago. No sólo había expuesto él mismo lo contrario, sino que incluso lo conforme en este párrafo, al calificar la sociedad civil de "estamento privado". Y se muestra, asimismo, muy circunspecto cuando dice que lo particular "se enlaza" con lo general. Cabe enlazar las cosas más heterogéneas. Pero aquí no se trata de una *transición* gradual, sino de una transustanciación, y de nada sirve empeñarse en no

ver este abismo que se salta y cuya existencia se demuestra por el mismo hecho de saltarlo.

En la nota a este párrafo dice Hegel:

"Esto va en contra de una representación corriente", etc. Pues bien, acabamos de demostrar que esta representación corriente es lógica, necesaria, una "representación necesaria del desarrollo actual del pueblo", mientras que la representación que Hegel nos ofrece, por muy usual que pueda ser en ciertas esferas, no por ello deja de ser contraria a la verdad. Refiriéndose de nuevo a la representación usual, Hegel dice:

"Esta concepción atomística, abstracta, desaparece ya en la familia", etc. "Pero el Estado es", etc., etc. Es cierto que se trata de una concepción abstracta, pero no es sino la "abstracción" del Estado político, tal como el propio Hegel lo desarrolla. Y su atomismo no es tampoco otra cosa que el atomismo de la misma sociedad. Una "concepción" no puede ser concreta cuando el *objeto* de ella es "abstracto". El atomismo en que la sociedad se hunde con *su acto político* se deriva necesariamente del hecho de que la comunidad, la esencia comunista dentro de la que el individuo existe, es la sociedad civil separada del Estado, es decir, del hecho de que el *Estado político* es *una abstracción* de ella.

Esta concepción atomística, aunque haya desaparecido ya en la familia y tal vez (?) también en la sociedad civil, reaparece en el Estado político precisamente porque éste hace abstracción de la familia y de la sociedad civil. Y a la inversa. Y por el hecho de expresar lo que este fenómeno tiene de *extraño*, Hegel no suprime con ello el hecho de la *extrañación*.

"La idea", dice más adelante, "que vuelve a desintegrar en una muchedumbre de individuos las *comunidades ya existentes* en estos círculos al pasar al terreno político, es decir, desde el punto de vista de *la más alta generalidad concreta, mantiene* precisamente con ello *la separación entre la vida civil y la vida política* y hace que ésta se halle en cierto modo en el aire, ya que, de ser así, no tendría más base que la individualidad abstracta del arbitrio y la opinión y, por tanto, lo fortuito, y no algo concreto y legítimo en y para sí" (§ 303).

Pero no es esta idea la que *mantiene* la separación entre la vida civil y la vida política, pues es simplemente el modo de *representarse una separación que realmente existe*.

Y esta representación no mantiene la vida política en el aire, sino que la vida política es *aérea*, la región etérea de la sociedad civil.

Fijémonos ahora en el *sistema estamental* y en el *representativo*.

El progreso de la historia ha hecho que los *estamentos políticos* se conviertan en estamentos *sociales*, de tal manera que los diferentes miembros del pueblo, a la manera cómo los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra, sean iguales en el cielo del mundo político y desiguales en la existencia terrenal de la *sociedad*. En rigor, la transformación de los *estamentos políticos* en *estamentos civiles* se llevó a cabo ya bajo la *monarquía absoluta*. La burocracia hacía valer

la idea de la unidad contra los diferentes Estados existentes dentro del Estado. Pero, incluso al lado de la burocracia del poder gubernativo absoluto, la *distinción social* entre los estamentos seguía siendo una distinción *política*, en el interior y al lado de la burocracia del poder gubernativo absoluto. Fue solamente la Revolución francesa la que dio cima a la transformación de los estamentos *políticos* en estamentos *sociales* o la que, en otros términos, convirtió las *diferencias entre los estamentos* de la sociedad civil en simples diferencias sociales, en diferencias relativas a la vida privada que no afectaban para nada a la vida política. Con lo cual se llevó a su término la separación entre la vida política y la sociedad civil.

Con ello, se transformaron al mismo tiempo los estamentos de la sociedad civil: la sociedad civil, al separarse de la sociedad política, cambió. El *estamento*, en el sentido medieval de la palabra, sólo subsistía, ahora, en el seno de la misma burocracia, donde la posición civil y la posición política forman una identidad directa. La sociedad civil se opone a ella como *estamento privado*. La diferencia entre los estamentos no es ya, aquí, una diferencia de *necesidad* y de *trabajo* en cuanto cuerpo autónomo. La única diferencia que ahora existe aquí como diferencia general, *superficial y formal* es la diferencia entre *la ciudad y el campo*. Pero, en el seno de la sociedad misma, a diferencia se desarrolla entre círculos fluctuantes, no fijos, cuyo principio es la *arbitrariedad*. Los criterios principales que prevalecen son los del *dinero* y la *cultura*. Pero no es aquí, sino al criticar la exposición que Hegel hace de la sociedad civil, cuando tendremos ocasión de desarrollar esto. Por ahora, basta con lo dicho. El estamento de la sociedad civil no descansa, como principio, ni sobre la necesidad, que es un elemento natural, ni sobre la política. Se trata de una división entre masas que van formándose de pasada y cuya formación es, a su vez, arbitraria, y *no* el resultado de una organización.

La única característica es que la *carencia de propiedad* y el *estamento del trabajo directo*, del trabajo concreto, no son tanto un estamento de la sociedad civil como el terreno sobre el cual descansan y en el que se mueven los círculos de esta sociedad. El estamento propiamente dicho, en el que coinciden la posición política y la posición civil, es solamente el del *poder gubernativo*. El actual estamento de la sociedad revela su diferencia con respecto al viejo estamento de la sociedad civil simplemente en el hecho de que no es, como antes era, algo común, una comunidad que sostenía al individuo, sino que es, por una parte, algo contingente, el trabajo, etc., del individuo, lo que hace que éste se mantenga o no dentro de su estamento; se trata de un *estamento* que no es, a su vez, más que una determinación *externa* del individuo, ya que no es algo inherente al trabajo de éste y no se refiere ya a él como una comunidad objetiva, organizada con arreglo a leyes fijas y que mantenga relaciones fijas con él. Más bien podríamos decir que no mantiene ninguna relación *real* con su acción sustancial, con su *estamento real*. Los médicos no constituyen un esta-

mento particular dentro de la sociedad civil. Un comerciante pertenece a otro estamento, tiene otra *posición social* que otro comerciante. Así como la sociedad civil se ha separado de la sociedad política, la sociedad civil se ha dividido, en su propio seno, en un *estamento* y una *situación social*, a pesar de las relaciones que entre una y otra puedan existir. El principio sobre que descansa el estamento civil o la sociedad civil es el *disfrute* o la *capacidad de disfrutar*. En su significación política, el miembro de la sociedad civil se desprende de su estamento, de su posición privada real; es aquí y solamente aquí donde tiene un valor a título de *hombre*, donde aparece su signifcicación en cuanto miembro del Estado, en cuanto ser social, en cuanto determinación humana. En efecto, todas sus otras determinaciones dentro de la sociedad civil *aparecen* como *no esenciales* al hombre, al individuo, como determinaciaones *externas*, necesarias, ciertamente, para su existencia en general, es decir, en cuanto nexo con la totalidad, pero un nexo del que puede perfectamente desprenderse más tarde. (La actual sociedad civil es el principio realizado del *individualismo;* su fin último es la existencia individual: actividad, trabajo, contenido, etc., no son otra cosa que *simples* medios.)

La *constitución por estamentos*, allí donde no es una tradición medieval, es una tentativa para obligar parcialmente, en la misma esfera política, al hombre a mantenerse dentro de los límites estrechos de su esfera privada, para hacer de su particularidad su conciencia sustancial y, basándose en el hecho de que la diferencia entre los estamentos existe desde el punto de vista político, restablecer asimismo una diferencia social.

El *hombre real* es el hombre privado de la constitución del Estado actual.

El *estamento* tiene, de una manera general, la significación de que la *diferencia*, la *separación*, son la *existencia* del individuo. Su manera de vivir, de comportarse, etc., en vez de hacer de él un miembro, una función de la sociedad, hacen de él una *excepción* de la sociedad, su privilegio. Y el hecho de que esta diferencia no sea simplemente una diferencia *individual*, sino que se establezca en cuanto *comunidad*, estamento, corporación, lejos de suprimir su naturaleza excesiva, es más bien la expresión de ella. En vez de ser función de la sociedad, la función individual se convierte, por el contrario, en una sociedad aparte, de por sí.

El *estamento* no sólo se basa como ley general en la separación de la sociedad moderna, sino que, además, separa al hombre de su esencia general, hace de él un animal que coincide directamente con su determinabilidad. La Edad Media es la *historia animal de la humanidad*, su zoología.

La época moderna, la *civilización*, incurre en la falla contraria. Separa de él a la esencia *objetiva* del hombre como si se tratara de una esencia puramente *externa, material*. No acepta el contenido del hombre como su verdadera realidad.

Lo demás lo expondremos al tratar de la "sociedad civil". Llegamos así al

§ 304. "*La diferencia entre los estamentos que encontramos ya en las esferas anteriores entraña al mismo tiempo el elemento político-estamental en su propia significación.*"

Ya hemos hecho ver que la diferencia entre los estamentos que encontramos en las esferas anteriores no tiene significación alguna para la esfera política o tiene simplemente la significación de una diferencia privada y, por tanto, no política. Pero, según Hegel, esta diferencia, no su "significación ya existente" (la que tiene en la sociedad civil), sino "el elemento político-constituyente, reside en el hecho de que éste absorbe su esencia; y, sumergida en la esfera política, adquiere una significación "propia", que pertenece a *este elemento*, y no a ella *misma*.

Cuando la estructura de la sociedad civil era todavía política y el Estado político era la sociedad civil, esta *separación*, esta *duplicación* de la significación de los estamentos no existía. No significaban *una cosa* en el mundo civil y *otra distinta* en el mundo político. No adquirían *significación* en el mundo político, sino que se significaban por sí mismos. El dualismo de la sociedad civil y el Estado político, que la constitución *estamental* cree resolver mediante una reminiscencia, se manifiesta aquí de tal modo que la *diferencia entre los estamentos* adquiere en la esfera *política* otra significación que en la esfera civil. En apariencia, existe aquí identidad, *el mismo sujeto*, pero con una determinación *esencialmente distinta*, lo que quiere decir que se trata, en realidad de un *doble sujeto*, y esta *identidad ilusoria* (que es ilusoria ya por el solo hecho de que el *sujeto real*, el hombre, permanece idéntico a sí mismo en las diferentes determinaciones de su esencia, no pierde su identidad; pero, aquí su sujeto no es el hombre, sino que el hombre se identifica a un predicado —el estamento— y se afirma al mismo tiempo que es en esta *determinación determinada* y en otra determinación) se mantiene artificialmente mediante la reflexión que, de una parte, recibe de ella, como tal, una determinación que sólo puede recibir de la esfera política, mientras que, por otro parte, la diferencia entre los estamentos adquiere, por el contrario, en la esfera política una determinación que no procede de la esfera política, sino del sujeto de la esfera civil. Para representar el único sujeto limitado, el estamento determinado (la diferencia entre los estamentos) como el sujeto esencial de los dos predicados o para demostrar la identidad de los dos predicados, se los mistifica a ambos y se los desarrolla bajo una doble forma vaga e ilusoria.

El mismo sujeto se presenta aquí con diferentes *significaciones*, pero esta significación no es la determinación de sí mismo, sino una determinación *alegórica*, suplantada. Lo mismo se podría tomar para la misma significación otro sujeto concreto y para el mismo sujeto concreto

otra significación. La significación que la diferencia civil entre los estamentos asume en la esfera política no proviene de ella misma, sino de la esfera política y exactamente lo mismo podría asumir aquí otra significación distinta, como en efecto sucede históricamente. Y viceversa. Es el modo acrítico, místico, de *interpretar* una *concepción* ya superada en el sentido de una nueva concepción del mundo, interpretación que la convierte en algo deplorablemente híbrido en que la forma burla la significación y la significación burla la forma, en que la forma no asume su significación ni su forma real, del mismo modo que la significación no llega a la forma ni a la significación real. Esta *ausencia de crítica,* este *misticismo* constituye el enigma de las constituciones modernas (κατ' ἐξοχὴν [s] de las constituciones estamentales), al igual que el misterio de la filosofía hegeliana y, principalmente, de la *filosofía del derecho* y de la *filosofía de la religión.*

El mejor medio de sustraerse a esta ilusión está en tomar la significación por lo que es, por la *determinación propiamente dicha,* haciendo de ella como tal el sujeto y percatándose enseguida, por comparación, de si el sujeto que *pretende* pertenecerle es *realmente su predicado,* de si representa su esencia y su verdadera realización.

"Su posición" (la del elemento político-estamental), "primeramente abstracta, o sea su posición de *extremo de la generalidad empírica* con respecto al *principio soberano y monárquico en general,* donde sólo existe la *posibilidad del acuerdo* y, por tanto, igualmente la *posibilidad de una oposición hostil,* esta posición abstracta sólo llega a convertirse en una relación racional (*cf.* nota al § 302) allí donde su mediación se da."

Ya hemos visto que los estamentos forman, en unión del poder gubernativo, el término medio entre el poder monárquico y el pueblo, entre la voluntad del Estado tal y cómo existe como *una sola* voluntad empírica y tal cómo existe como *muchas* voluntades empíricas, entre la *individualidad empírica* y la *generalidad empírica.* Hegel veíase obligado a determinar la voluntad soberana como *individualidad empírica,* lo mismo que determinaba la voluntad de la sociedad civil como *generalidad empírica,* pero no llega a expresar con todo rigor esta *antítesis.*

Y Hegel continúa:

"Así como el poder gubernativo ha recibido ya esta determinación del poder soberano (§ 300), es necesario también que, por parte de los estamentos, haya un elemento orientado en sí hacia la determinación de existir esencialmente como elemento del término medio."

Pero los verdaderos términos contrapuestos son el príncipe y la sociedad civil. Y ya hemos visto que el elemento estamental tiene, en lo que se refiere al pueblo, la misma significación que el poder gubernativo en lo tocante al príncipe. Así como éste *emana* en forma de círculos ramificados aquél *se condensa* en una edición en miniatura,

[s] Por excelencia.

pues la monarquía constitucional sólo puede entenderse con un pueblo *en miniatura.* El elemento estamental es, en lo que se refiere a la sociedad civil, absolutamente *la misma abstracción del Estado político* que el poder gubernativo en lo tocante al príncipe. Parece, pues, haberse establecido totalmente la mediación. Los dos extremos han renunciado a su rigidez, haciendo que se encuentren mutuamente las chispas de su esencia particular, y el *poder legislativo,* cuyos elementos son tanto el poder legislativo como los estamentos, no parece necesitar recurrir primeramente a la existencia de la *mediación,* sino ser ya por sí mismo la *mediación que ha llegado a la existencia.* También Hegel ha caracterizado ya este *elemento estamental común con el poder gubernativo* como el término medio entre el príncipe y el pueblo (al igual que el elemento estamental como término medio entre la sociedad civil y el gobierno, etc.). Parece, pues, clara la relación racional, la conclusión. El *poder legislativo,* el término medio, es un *mixtum compositum* [t] de los dos extremos, del principio soberano y de la sociedad civil, de la individualidad empírica y de la generalidad empírica, del sujeto y del predicado. En suma, Hegel concibe la conclusión como un término medio, como un *mixtum compositum.* Podemos decir que, tal y como desarrolla el razonamiento, se manifiestan en él toda la trascendencia y el dualismo metafísico de sus sistema. El término medio es el hierro leñoso, la antítesis esfumada entre lo general y lo particular.

Debemos hacer notar, ante todo, en torno a toda esta argumentación, que la "mediación" que Hegel pretende poner en pie aquí, no es una exigencia que extraiga de la *esencia del poder legislativo,* de su propia determinación, sino que sale más bien de la *consideración* con respecto a una existencia situada al margen de su determinación esencial. Se trata de una *construcción basada en su propia consideración.* El poder legislativo, principalmente, se desarrolla simplemente teniendo en cuenta un tercer elemento. De ahí que sea la *construcción de su existencia formal* la que preferentemente retiene toda su atención. El poder legislativo aparece construido, aquí, de un modo muy *diplomático.* Es algo que se desprende de la posición *falsa,* ilusoria y κατ' ἐξοχὴν [u] *política* que el poder legislativo asume en el Estado moderno (cuyo intérprete es Hegel). De donde se deduce por sí mismo que este Estado no es un *verdadero* Estado, ya que las *determinaciones del Estado,* de las que forma parte el poder legislativo, deben considerarse en él no como determinaciones en y para sí, no teóricamente, sino prácticamente, no como potencias independientes, sino como potencias que llevan inherente una antítesis, no con arreglo a la naturaleza misma de la cosa, sino a tono con las reglas convencionales.

Por tanto, el elemento estamental debería ser, propiamente hablando, algo "común con el poder gubernativo", el término medio entre la voluntad de la individualidad empírica, el monarca, y la voluntad de la generalidad empírica, la sociedad civil; pero, en *verdad, realiter,* [v] "*su* posición" es una posición "primeramente abstracta, a saber, la del

[t] Mezcla abigarrada. [u] Por excelencia. [v] Realmente.

extremo de la generalidad empírica frente al principio *soberano o monárquico* en general, que sólo entraña la *posibilidad del acuerdo* y, por tanto, asimismo, la *posibilidad de una contraposición hostil*", "una posición abstracta", como Hegel señala con toda razón.

A primera vista, parece como si no se enfrentaran entre sí "*el extremo de la generalidad empírica*" ni "el principio soberano o monárquico", o sea el extremo de la individualidad empírica. En efecto, las representaciones de los estamentos actúan por *delegación* de la sociedad civil, ni más ni menos que el poder gubernativo asume la *delegación* del príncipe. Y lo mismo que el principio de la soberanía, en el poder gubernativo delegado, deja de ser el extremo de la individualidad empírica y más bien renuncia en él a la voluntad "*carente de fundamento*" para descender a la "*finitud*" del saber de la responsabilidad y del pensamiento, en el elemento estamental la sociedad civil no parece ser ya la generalidad empírica, sino un todo muy determinado, dotado tanto del "sentido y la mentalidad del Estado y del gobierno como de los intereses propios de las esferas particulares y de los individuos" (§ 302). La sociedad civil ha dejado de ser, así, su edición estamental en miniatura, ha dejado de ser la "generalidad empírica". Desciende al rango de una delegación de un número muy determinado; y lo mismo que el monarca asume en el poder gubernativo una generalidad empírica, la sociedad civil pasa a revestir ahora, en los estamentos, una individualidad o particularidad también empírica. Una y otro se convierte en una particularidad.

La única antítesis que puede darse todavía aquí parece ser la antítesis entre los dos representantes de las dos voluntades del Estado, entre las dos emanaciones, entre el *elemento del gobierno* y el elemento *estamental* del poder legislativo; es decir, por tanto, una antítesis en el seno del *mismo poder legislativo*. Por lo demás, la mediación "común" parece muy indicada para que estos dos elementos entren en conflicto. En el elemento gubernamental del poder legislativo la individualidad empírica, inaccesible, de monarca se ha *terrenalizado* en cierto número de personalidades limitadas, tangibles, responsables, mientras que en el elemento estamental la sociedad civil se *sublima* en cierto número de hombres políticos. Ambos lados han perdido su carácter incomprensible: el poder soberano, por su parte, la *individualidad empírica* inaccesible, exclusiva, y, por la suya, la sociedad civil la *generalidad empírica* inabordable, vaga, el primero su rigidez y la segunda su ductilidad. Así, pues, solamente en el elemento estamental, de una parte, y de otra en el elemento gubernamental o el poder legislativo, que trataban de servir, en común, de mediación entre la socidad civil y el príncipe, parece haberse convertido la *oposición* en una oposición combativa y, por tanto, al mismo tiempo, en una *cotradicción irreductible*.

Por consiguiente, esta "mediación", como Hegel lo expone exactamente, necesita, por tanto, "que su mediación adquiera existencia". Hasta tal punto es más bien la existencia que la reducción de la contradicción.

Hegel parece afirmar sin fundamento alguno que esta mediación nace por el lado del *elemento estamental.* Dice:

"Lo mismo que el poder gubernativo ha recibido ya esta determinación del poder soberano (§ 300), es necesario, asimismo, que por parte de los estamentos haya un elemento orientado hacia la determinación de existir esencialmente como elemento de término medio."

Pero ya hemos visto que Hegel procede arbitraria e ilógicamente al contraponer, aquí, como extremos, al monarca y los estamentos. Así como el poder gubernativo ha recibido esta determinación del poder soberano, el elemento estamental la obtiene de la sociedad civil. Y los estamentos no se mantienen en común solamente entre el monarca y la sociedad civil, sino también entre el poder en general y el pueblo (§ 302). Del lado de la sociedad civil hacen más que el poder gubernativo hace del lado del gobierno soberano, puesto que éste llega hasta oponerse al pueblo. Como se ve, Hegel colma la medida de la mediación. ¿Para qué, pues, cargar a los asnos todavía con más sacos? ¿Para qué tiene el elemento estamental que servir en todas partes de "puente de los asnos", incluso entre él mismo y su adversario? ¿Por qué tiene que servir siempre de ejemplo de abnegación? ¿Acaso necesita cortarse una *mano* para no poder hacer frente con *ambas manos* a su adversario, que es el elemento gubernamental del poder legislativo?

A esto hay que añadir, además, que Hegel ha comenzado por sacar los estamentos de las corporaciones, de las diferencias estamentales, etc., para que sean algo más que una "simple generalidad empírica", y ahora, volviendo la cosa del revés, los convierte, por el contrario, en una "simple generalidad empírica", extrayendo de ésta sus diferencias estamentales. Así como el poder gubernativo es el mediador con la sociedad civil, el Cristo de esta sociedad, los estamentos no son otra cosa que los mediadores entre esta sociedad y el monarca, es decir, los sacerdotes de aquélla.

Parece que el papel de los extremos, de una parte el poder soberano (individualidad empírica) y de otra la sociedad civil (generalidad empírica) debiera ser más bien el de servir de mediadores entre "sus mediaciones", tanto más cuanto que "una de las nociones lógicas más elementales nos dice que un elemento determinado, que, situado en la oposición, ocupa el lugar de un extremo, deja de ser un extremo para convertirse en un elemento *orgánico* y ser, al mismo tiempo, un término medio" (§ 302, *nota*). La sociedad civil no puede, a lo que parece, asumir este papel, puesto que no tiene cabida en el "poder legislativo" en cuanto *ella misma,* en cuanto extremo. El otro extremo, que figura *en cuanto tal* en medio del poder legislativo sea el principio soberano, parece, por tanto, que debiera servir de mediador entre el elemento estamental y el elemento gubernativo. Y parece, además, hallarse calificado para ello. De una parte, representa, en efecto, al conjunto del Estado y también, por tanto, a la sociedad civil, y tiene

precisamente de común con los estamentos la "individualidad empírica" de la vountad, ya que la generalidad empírica sólo es real en cuanto individualidad empírica. Además, no se contrapone a la sociedad civil solamente como una simple *fórmula*, como la *conciencia del Estado*, como ocurre con el poder gubernativo, sino que *es* él mismo Estado, otra parte, el monarca es la cabeza y el representante del poder gubernamental (Hegel, que lo vuelve todo del revés, hace del poder gubernamental el representante del monarca, su emanación. Puesto que en el plano de la idea, cuya existencia se reputa ser el monarca, tiene ante sus ojos, no la idea real del poder gubernativo, no el poder gubernativo en cuanto idea, sino el sujeto de la idea absoluta que cobra existencia *corpórea* en el monarca, el poder gubernativo se convierte en una *prolongación mística del alma, existente* en su cuerpo *—en el cuerpo del monarca—*).

Por consiguiente, el monarca debiera, en el poder legislativo, servir de término medio entre el poder gubernativo y el elemento estamental; pero el poder gubernativo es el término medio entre aquél y la sociedad civil. Ahora bien, ¿cómo va a ser el mediador entre elementos de los que necesita para su propio término medio, para no quedar reducido a un extremo unilateral? Se resuelve aquí todo lo que hay de absurdo en estos extremos que desempeñan alternativamente unas veces el papel de extremo y otras el de término medio. Son una especie de cabezas de Jano, que se presentan ora por delante ora por detrás y cuyo carácter difiere según el lado por el que se las mira. Lo que primeramente se determinaba como término medio entre los extremos se presenta ahora por sí mismo como extremo, y uno de los dos extremos al que servía de término medio con respecto al otro reaparece ahora como extremo (visto en *lo que lo distingue* del otro extremo) entre su extremo y su término medio. Se complementan el uno al otro. Sucede lo que suele ocurrir cuando un tercero se entromete entre dos personas que se pelean: uno de los dos que se disputan toma partido, a su vez, entre el tercero y el otro. En la historia del marido y la mujer que se peleaban y el médico que quiso hacer de mediador entre ellos: la mujer se interpuso, a su vez, entre el médico y su marido y éste entre la mujer y el médico. O como el león que, en el sueño de una noche de verano, exclama: "Soy un león y no lo soy, sino que soy Snug".[156] Lo mismo ocurre aquí: cada extremo es tan pronto el león de la oposición como el Snug de la mediación: Cuando uno de los extremos grita: "Ahora, soy el término medio", los otros dos no tienen derecho a tocarlo, sino simplemente el de golpear a quien pocos momentos antes era el extremo. Es, como vemos, una sociedad que, en el fondo de su corazón, es pendenciera, pero que tiene demasiado miedo a los golpes para ponerse realmente a pelcar, y los dos que se disponen a irse a las manos se las arreglan para que el tercero que se entromete reciba los golpes: entonces, uno de los dos contendientes asume el papel de tercero en discordia, y a fuerza de prudencia no se llega a ninguna decisión. Es un sistema de mediación que

recuerda también a quien, queriendo dar la batalla a un adversario, tiene, al mismo tiempo, que protegerle de los golpes de otros adversarios y que, ocupado en ambas faenas, no llega nunca a hacer lo que se propone. Y es curioso que Hegel, que reduce este absurdo de la mediación a su expresión abstracta, lógica, y por tanto, no falseada, intransigente, la haga pasar al mismo tiempo por un *misterio especulativo* de la lógica o por la relación racional, por la conclusión de la razón. Entre dos extremos reales no cabe mediación, precisamente por que se trata de extremos reales. Y, por lo demás, tampoco la necesitan, ya que se trata de elementos de esencia antitética. No tienen nada de común, no se postulan entre sí ni se complementan el uno al otro. El uno no lleva en su propio seno las aspiraciones, las necesidades ni la anticipación del otro. (Cuando Hegel presenta como contraposiciones reales la generalidad y la individualidad, los elementos abstractos del razonamiento, pone de manifiesto precisamente la dualidad fundamental de su lógica. Lo demás corresponde ya a la crítica de la lógica hegeliana).

Podría objetarse a esto que les *extrêmes se touchent.*[x] El polo Norte y el polo Sur se atraen. Y también existe una atracción entre el sexo masculino y el femenino, y el hombre nace gracias a la conjunción operada entre sus diferencias extremas.

Por otra parte, todo extremo *es* su otro extremo. El *espiritualismo* abstracto es *materialismo abstracto,* y el *materialismo abstracto* es el *espiritualismo abstracto* de la materia.

Por lo que se refiere a la primera objeción, diremos que el polo Norte y el polo Sur son, ambos, *polos;* su *esencia* es idéntica; ya también el sexo *femenino* y el *masculino* pertenecen por igual a una *especie,* tienen una misma esencia, que es la esencia humana. El Norte y el Sur son determinaciones opuestas de *una misma* esencia; representan la diferencia de una *esencia en el más alto grado de su desarrollo.* Son la esencia *diferenciada.* Son lo que son *simple y únicamente* como determinaciones *distintas* y en cuanto que son *estas* distintas determinaciones. Los verdaderos y reales extremos serían el polo y el no-polo, el sexo humano y el sexo *no* humano. La diferencia es, aquí una *diferencia de la existencia,* mientras que allí es una diferencia de la *esencia,* entre *dos esencias.* Y, en lo tocante a la segunda objeción, la principal determinación estriba en que un *concepto* (existencia, etc.) se concibe *en abstracto,* en que no tiene significación en cuanto algo independiente, sino en cuanto *abstracción* de otra cosa y sólo y únicamente es como *abstracción;* por ejemplo, el espíritu es solamente la *abstracción* de la materia. Y, entonces, se comprende de suyo que, precisamente porque esta forma tiene que ser su contenido y porque es más bien lo *contrario abstracto,* el objeto de que se abstrae, aquí el materialismo abstracto, es, en su abstracción, su esencia real. Si la *diferencia* que se da dentro de la existencia de *una* esencia no se confundiera en parte con la *abstracción sustantiva* (no, propiamente hablando, con la abstracción de un otro, sino con la abstracción de sí

[x] Los extremos se tocan.

mismo) y en parte con la antítesis *real* de esencias que mutuamente se excluyen, se evitaría un triple error: 1) el de que, a pesar de considerar que solamente el extremo es verdadero, se tiene por verdad toda abstracción y toda exclusividad, en vista de lo cual un principio, en vez de presentarse como la totalidad en sí mismo, aparece como una abstracción de otro; 2) el de que la *determinación* de objetos *reales*, su constitución en extremos, que no es otra cosa que su conocimiento de sí mismo y, al mismo tiempo, lo que incita a provocar la decisión del combate, se piensa como algo que habría tal vez que impedir o que podría resultar nocivo, y 3) que se intente llegar a una mediación. En efecto, aunque los dos extremos se presentan en su existencia como reales y como extremos, solamente es de la *esencia* de uno solo el ser extremo, sin que éste tenga para el otro la *significación* de la *verdadera realidad*. Uno de ellos trasciende del otro. La posición no es la misma, en uno y en otro. Por ejemplo, el cristianismo o la religión en general, de una parte, y de otra la filosofía son dos extremos. Pero, en realidad, la religión no es la verdadera antítesis de la filosofía, ya que ésta abarca también la *religión*, en su *realidad ilusoria*. La religión —siempre y cuando que pretenda ser una realidad— es, para la filosofía, algo que se resuelve en sí mismo. No estamos aquí ante un dualismo real de la *esencia*. Pero sobre esto volveremos más adelante.

El problema está en saber cómo llega Hegel, en general, a la necesidad de una nueva *mediación* por parte del elemento estamental. Por otra parte, Hegel nos habla del "prejuicio frecuente, pero muy peligroso, de representarse los estamentos, sobre todo, desde el punto de vista de su *oposición* al gobierno, como si esa fuera su posición esencial" (§ 302, *nota*).

El problema se reduce simplemente a esto: de una parte, hemos visto que es solamente en el "poder legislativo" donde se manifiesta una oposición real y directamente práctica entre la sociedad civil, en cuanto elemento "estamental" y el poder soberano en cuanto "elemento gubernativo".

Y, por otra parte, el poder legislativo es una totalidad. Encontramos en él: 1) la delegación del principio soberano, el "poder gubernativo", 2) la delegación de la sociedad civil, el "elemento estamental", pero encontramos, además, 3) uno de los *extremos en cuanto tal*, el principio soberano, mientras que el otro extremo, la sociedad civil, no figura allí en cuanto tal. Es solamente así cómo el elemento "estamental" se convierte en el extremo del principio "soberano", que en realidad debería ser la sociedad civil. Solamente en concepto de elemento estamental, como hemos visto, se organiza en existencia *política* la sociedad civil. El elemento "estamental" es su existencia *política*, su *transustanciación* en Estado político. Por tanto, solamente el "poder legislativo" es, como hemos visto, el verdadero Estado *político* en su totalidad. Tenemos, pues, aquí: 1) el principio soberano; 2) el poder gubernativo; 3) la sociedad civil. El elemento "estamental" es la "so-

ciedad civil del Estado político", del "poder legislativo". Por consiguiente, el extremo que la sociedad civil debería formar en relación con el monarca es el elemento "*estamental*" (Puesto que la sociedad civil es la no-realidad de la existencia política, la existencia política de la sociedad civil es su propia desintegración, su separación de sí misma). Y de esta misma manera representa, por tanto, la antítesis del poder gubernativo.

He ahí por qué Hegel dice, una vez más, que el elemento "estamental" es "el extremo de la generalidad empírica", aunque, propiamente hablando, lo es la misma sociedad civil. (Es, pues, perfectamente inútil que Hegel derive el elemento político estamental de las corporaciones y de los distintos estamentos. Esto sólo tendría sentido si los distintos estamentos fuesen ahora, en cuánto tales, los estamentos legislativos y si, por tanto, fuese la diferencia de la sociedad civil, la determinación civil, en realidad, la determinación política. Pero, entonces, no estaríamos ante un *poder legislativo* del Estado en su conjunto, sino ante el *poder legislativo* de los diferentes estamentos, corporaciones y clases por encima de la totalidad del Estado. De ser así, los estamentos de la sociedad civil, lejos de recibir su determinación política, serían ellos los que determinarían al Estado político. Harían de su *particularidad* el poder determinante de la totalidad. Lo particular impondría su poder sobre lo general. Y no tendríamos tampoco un poder legislativo, sino varios, que se entenderían entre ellos mismos y con el gobierno. Ahora bien, Hegel se refiere a la significación moderna del elemento estamental, que consiste en ser la realización de la cualidad de ciudadano, del Estado, del *bourgeois*. Su mira es que "lo general en y para sí", el Estado político, determina a la sociedad civil, en vez de ser determinado por ella. Y, aunque toma de la Edad Media la forma del elemento estamental, asigna a este elemento, por el contrario, la significación de algo que se halla determinado por la esencia del Estado político. Según él, los estamentos, en cuanto representantes de las corporaciones, etc., no son la "generalidad empírica", sino la "particularidad empírica", la "particularidad del empirismo"). Así, pues, el "poder legislativo" necesita por sí mismo la *mediación*, necesita que la oposición se vea paliada, y esta mediación tiene que partir del "elemento estamental", ya que éste, dentro del poder legislativo, pierde la significación de representar a la sociedad civil, para convertirse en un elemento *primario* y es en sí mismo la sociedad civil del poder legislativo. El "poder legislativo" es la totalidad del Estado político, y ello hace precisamente que *su contradicción se convierta en algo fenoménico.* Es, por tanto, al mismo tiempo, su desintegración *postulada.* Chocan en su seno principios muy diferentes. Es cierto que esto *se manifiesta* como una *oposición* de los elementos del principio soberano y del principio del elemento estamental, etc. Pero, *en el fondo,* se trata de la antinomia entre el *Estado político* y la *sociedad civil,* de la *contradicción del Estado político abstracto* consigo mismo. El poder legislativo es la *llamada* a la revuelta (El principal error de Hegel es

que confunde la *contradicción* que se da en el *fenómeno* con la *unidad inherente a la esencia, a la idea,* siendo así que esta contradicción tiene por esencia algo más profundo, una *contradicción esencial,* así como, por ejemplo, la contradicción que el poder legislativo entraña en sí mismo no es sino la contradicción del Estado político consigo mismo y, por tanto, la contradicción consigo misma de la sociedad civil.)

La crítica vulgar cae en un error, que es el error *dogmático* opuesto. Critica, por ejemplo, la constitución. Llama la atención hacia la contraposición entre los poderes, etc. Encuentra por todas partes contradicciones. Sigue tratándose de una crítica dogmática que *lucha* contra su objeto, a la manera como, por ejemplo, en otro tiempo se descartaba el dogma de la santa Trinidad por la contradicción entre 1) y 3). La verdadera crítica, por el contrario, pone de manifiesto la génesis interna de la santa Trinidad en el cerebro del hombre y describe el modo como nace. De este modo, la crítica verdaderamente filosófica de la constitución actual del Estado no se limita a poner de manifiesto la existencia de contradicciones, sino que las *explica,* trata de comprender su génesis y su necesidad. Las tomas en su *propia* significación. Ahora bien, esta *comprensión* no consiste, como piensa Hegel, en reconocer por todas partes las determinaciones del concepto lógico, sino en comprender la lógica peculiar del concepto peculiar.

Hegel expresa esto diciendo que, en la posición del elemento político-estamental con respecto al elemento soberano, "sólo existe la *posibilidad del acuerdo* y también, por consiguiente, la *posibilidad* de una oposición *hostil*".

La posibilidad de la oposición existe donde quiera que se enfrenten *diferentes* voluntades. El mismo Hegel dice que la "posibilidad del acuerdo" es también la "posibilidad de la oposición". Necesita, pues, formar un elemento que represente la "imposibilidad de la oposición" y la "realidad del acuerdo". Este elemento sería, pues, para él, la libertad de decisión y de pensamiento con respecto a la voluntad soberana y al gobierno. Este elemento no formaría, pues, parte del elemento "político-estamental". Sería más bien un elemento de la voluntad soberana y del gobierno y mantendría con respecto al elemento estamental *real* la misma actitud de oposición que el gobierno.

Sin embargo, este postulado aparece ya considerablemente atenuado por el final del párrafo:

> "Así como el poder gubernativo ha recibido ya del poder soberano esta determinación (§ 300), es necesario, también, que, por parte de los estamentos, haya un elemento orientado en sí hacia la determinación de existir *esencialmente* como elemento de *término medio.*"

El elemento delegado por parte de los estamentos debe tener una determinación *inversa* a la que el poder gubernativo recibe por parte del monarca, ya que el elemento soberano y el elemento estamental son extremos opuestos. Lo mismo que el monarca se democratiza en el po-

der gubernativo, este elemento "estamental" tiene que "*monarquizarse*" en su diputación: Lo que, por tanto, quiere Hegel es un *elemento soberano por parte de los estamentos.* Así como hay un elemento estamental por parte de monarca, tiene que haber también un elemento soberano por parte de los estamentos.

La "realidad del acuerdo" y la "imposibilidad de la oposición" se convierten en este postulado: "Es necesario, también que, por parte de los estamentos, haya un elemento orientado en sí hacia la determinación de existir esencialmente como *elemento de término medio*" ¡Orientado hacia la determinación! Según el § 302, los estamentos en general tienen esta determinación. Aquí, no se trataría, pues, de "determinación", sino de "determinabilidad".

¿Y que es, en resumen, esta determinación de "existir" *esencialmente* como un *elemento de término medio?* Ser, con arreglo a su esencia, el "asno de Buridán"

La cuestión está, sencillamente, en esto:

Los estamentos tienen que ser "mediadores" entre el monarca y el gobierno, de una parte, y de otra el pueblo, pero no lo son, sino que son más bien la oposición *política* organizada de la sociedad civil. El "poder legislativo" necesita en sí mismo de la *mediación* y, como hemos visto ya, una mediación que debe partir de los estamentos. El acuerdo moral presupuesto entre dos voluntades, una de las cuales es la voluntad soberana y la otra la voluntad de Estado en cuanto voluntad de la sociedad civil, no basta. Es cierto que el poder legislativo no es aún más que el Estado político *total* organizado. Pero es precisamente en él donde igualmente se manifiesta, al alcanzar su grado más alto de desarrolo, la patente contradicción del Estado político consigo mismo. Se necesita, por tanto, postular la *apariencia* de una *real identidad* entre la voluntad soberana y la voluntad estamental. El elemento estamental debe postularse como la realidad de una voluntad que no es la voluntad del elemento estamental. La *unidad* que no existe en la esencia (pues, de otro modo, tendría que afirmarse por medio de la acción, y no mediante el modo de existencia del elemento estamental) debe, por lo menos, hacerse presente en cuanto *existencia,* o una *existencia* del poder legislativo (del elemento estamental) tiene la *determinación de ser* esta unidad de lo *no unido.* Este momento del elemento estamental, Cámara de los Pares, Cámara de los Lores, etc., constituye la más alta *síntesis* del Estado político, en la organización que estamos considerando. Lo que Hegel pretende, la "realidad del acuerdo" y la "imposibilidad de la oposición" no se ve, es cierto, afectado y la cosa queda más bien en la "posibilidad del acuerdo". Pero es la *ilusión postulada de la unidad del Estado político consigo mismo* (de la voluntad soberana y la voluntad estamental, además del principio del Estado político y de la sociedad civil), de esta unidad como principio *materia,* es decir, de tal modo que no sólo se unan dos principios opuestos, sino que, además, su unidad sea su *naturaleza,* su razón de existir. Este momento del elemento estamental es el *romanti-*

cismo del Estado político, son los sueños de su esencialidad o de su acuerdo consigo mismo. Es una existencia *alegórica.*

El que esta *ilusión* sea una ilusión eficiente o simplemente un *engaño consciente de sí mismo* depende del *status quo* real de la relación entre el elemento estamental y el elemento soberano. Mientras los estamentos y el poder soberano marchan *de hecho* de acuerdo, mientras se entiendan, la *ilusión* de su unidad *esencial* será una *ilusión real* y, por tanto, *eficiente.* En el caso contrario, allí donde tendría que hacer valer su verdad, se convertirá en una *no-verdad consciente,* en algo *ridículo.*

§ 305. "Uno de los *estamentos de la sociedad civil* contiene el principio susceptible de por sí de haber constituido esta relación *política* que es el estamento de la moralidad natural, a la que sirve de base la vida familiar y, en lo que se refiere al sustento, la propiedad de la tierra y, por consiguiente, teniendo en cuenta su particularidad, tiene de común con el elemento soberano una voluntad basada en sí misma, así como también la determinación natural que el elemento soberano lleva en sí."

Ya hemos puesto de manifiesto la inconsecuencia de Hegel, 1) cuando concibe el elemento político-estamental en su abstracción *moderna de* la sociedad civil, después de haber sacado este elemento de las corporaciones; 2) cuando aquí lo determina de nuevo con arreglo a la *diferencia entre los estamentos de la sociedad civil,* después de haber determinado ya los estamentos políticos como tales, viendo en ellos el "extremo de la generalidad empírica".

Lo lógico sería, ahora, considerar los *estamentos políticos* de por sí como un elemento nuevo y, partiendo de ellos, construir la mediación postulada en el § 304.

Pero, veamos ahora cómo procede Hegel para introducir de nuevo la diferencia entre los estamentos de la sociedad civil, creando a la par con ello la apariencia de que no son *la realidad y la esencia particulares* de la diferencia entre los estamentos de la sociedad civil las que determinan la *más alta esfera política,* el poder legislativo, sino que aquéllas se ven, por el contrario, degradadas al rango de simples *materiales,* que la esfera política se encarga de modelar y construir con arreglo a su necesidad, a la necesidad que se deriva de sí misma.

"Uno de los estamentos de la sociedad civil contiene el *principio* susceptible de por sí de haber constituido esta *relación política* que es el estamento de la *moralidad natural.*" (El estamento de los campesinos.)

¿En qué consiste, pues, esta *capacidad de principio* del estamento de los campesinos?

"Le sirve de base la *vida familiar* y, en lo que se refiere al sustento, la *propiedad de la tierra* y, por consiguiente, teniendo en cuenta su particularidad, tiene de común con el elemento soberano una voluntad basada *en sí misma,* así como también la determinación natural que el elemento *soberano* lleva en sí."

La "voluntad basada en sí misma" se refiere al sustento, y la "propiedad de la tierra", "determinación natural" común con el elemento soberano, se refiere a la "vida familiar", como base.

Ahora bien, el "sustento de la propiedad de la tierra" y una "voluntad basada en sí misma" son dos cosas diferentes. Habría que hablar más bien de una voluntad *basada* en la tierra". De una voluntad basada "en la mentalidad de Estado", y no de una voluntad basada *en sí misma,* sino de una voluntad basada *en el todo.* En vez de la "mentalidad", de la "posesión del espíritu público" se pone la "propiedad *de la tierra*".

Por lo que se refiere, además, a la *"vida familiar"*, considerada como base, a la moralidad "social" de la sociedad civil, parece como si se hallara aquí por encima de la *"moralidad natural"*. Además, la "vida familiar" es la *"moralidad natural"* de los *otros estamentos* o del estamento urbano de la sociedad civil, al igual que del estamento campesino. Pero, el hecho de que la "vida familiar" sea, en el estamento campesino, no solamente el principio de la familia, sino también la base de su existencia social en general, parece más bien incapacitar a este estamento para abordar la más alta función política, ya que tenderá a aplicar leyes patriarcales a una esfera que está fuera del patriarcalismo y a poner por delante al padre o al hijo, al señor o al criado, allí donde se trata del Estado *político*, de la condición de *ciudadano del Estado.*

En lo tocante a la *determinación natural* del elemeno *soberano,* Hegel pone ante nosotros, no a un rey partiracal, sino a un *moderno* rey *constitucional.* Su determinación natural consiste en ser el *representante físico* del Estado y en haber nacido *rey,* en el hecho de que la monarquía es una *herencia familiar;* ahora bien, ¿acaso hay algo de común entre esto y la vida familiar, considerada como base de la condición campesina? ¿Y qué tiene de común la moralidad natural con la determinación natural por efecto del nacimiento? El rey tiene de común con el caballo el haber nacido rey como el caballo ha nacido caballo.

Si Hegel hubiera convertido en diferencia política la diferencia entre los estamentos por él establecida, el estamento campesino en cuanto tal era ya una parte independiente del elemento estamental y, a partir del momento en que es, por esta razón, un elemento de la mediación con el poder soberano, ¿para qué construir una *nueva* mediación? ¿Y para qué destacar este estamento sobre el elemento estamental propiamente dicho, desde el momento en que éste no llega a separarse de él en la posición *abstracta,* con respecto al elemento soberano? Pero, después de haber desarrollado precisamente el elemento político estamental como un elemento particular, como una *transustanciación del estamento privado en condición de ciudadano del Estado* y de haber descubierto que, cabalmente a causa de ello, era necesaria la mediación, ¿cómo Hegel puede volverse a desintegrar este organismo en diferencias relativas al estamento privado y deducir de este estamento privado la mediación del Estado político consigo mismo?

¡Qué anomalía, en general, la de que la más alta *síntesis* del Estado político no sea otra cosa que la síntesis de la propiedad privada y la vida familiar!

En una palabra:

Desde el momento en que los estamentos civiles en cuanto tales son estamentos políticos, no es necesaria esta mediación y desde el momento en que esta mediación es necesaria, el estamento civil no es estamento político, ni lo es tampoco esta mediación. Por tanto, el campesino no forma parte del elemento político-estamental en cuanto tal campesino, sino en cuanto ciudadano del Estado, mientras que, a la inversa (cuando es ciudadano del Estado en su condición de *campesino* o campesino en su condición de ciudadano del Estado) su condición de ciudadano del Estado es su *condición de campesino* y es ciudadano del Estado, no a título de campesino, sino campesino a título de ciudadano del Estado.

Hegel incurre, pues, aquí en una inconsecuencia en su *propia* manera de ver, y una inconsecuencia tal es una *acomodación*. En el sentido moderno, que es el que Hegel desarrolla, el elemento político-estamental es *el divorcio ya acabado que se postula entre la sociedad civil y sus estamentos privados, de una parte, y de otra parte, sus diferencias*. Pues bien, ¿cómo puede Hegel hacer del estamento privado la *solución* de las antinomias del poder *legislativo* consigo mismo? Hegel postula el sistema estamental de la Edad Media, pero en el sentido moderno del poder legislativo moderno, pero injertado en el cuerpo del sistema estamental de la Edad Media. Es el peor de los sincretismos.

Al comienzo del § 304, leemos:

"La diferencia entre los estamentos que encontramos ya en las esferas anteriores entraña al mismo tiempo el elemento político-estamental en su *propia* determinación."

Pero, en su *propia* determinación el elemento político-estamental sólo entraña esta diferencia al anularla, al aniquilarla en sí, al *hacer abstracción de ella*.

Ahora bien, si el estamento campesino o, como más adelante veremos, el estamento campesino *elevado a una potencia superior*, la propiedad aristocrática de la tierra, se convierte de este modo y de la manera descrita más arriba, en la mediación del estamento *político* total, es evidentemente, la mediación entre el elemento político estamental y el poder soberano, en este sentido, la que se revela como la *desintegración* del elemento político-estamental en cuanto elemento político real. No es el estamento campesino, sino el *estamento*, el *estamento privado*, el *análisis* (la reducción) del elemento político-estamental como estamento privado, lo que representa aquí la *unidad restablecida del Estado político consigo mismo*. (La mediación no es aquí el estamento campesino en cuanto tal, sino su separación del elemento político-estamental en cuanto *estamento privado civil*; es decir, que lo que

tiene de estamento privado le asigna una posición aparte en el elemento político-estamental y, por consiguiente, la otra parte del elemento político-estamental adopta también, a su vez, la posición de un estamento privado *particular*, con lo que *deja*, por tanto, de representar la condición de ciudadano del Estado en la sociedad civil.) Aquí, no es ya el Estado *político* el que existe en cuanto *dos voluntades contrapuestas*, sino que tenemos, de una parte, al Estado político (gobierno y monarca) y, de la otra, a la sociedad civil, como algo aparte del Estado político (los diferentes estamentos). De este modo, el Estado político queda suprimido, asimismo, en cuanto *totalidad*.

El sentido inmediato de la *duplicación* del elemento político-estamental en sí mismo en cuando mediación con el poder soberano consiste, en suma, en que la *separación* de este elemento en sí mismo, su propia oposición en sí mismo, es su unidad *restablecida* con el poder soberano. La fundamental dualidad entre el elemento *soberano* y el elemento estamental del poder legislativo se ve *neutralizada* por la dualidad de los elementos estamentales en sí mismos. Ahora bien, en Hegel, esta neutralidad se opera por el hecho de que el elemento político-estamental se separa de su elemento *político* mismo.

Por lo que se refiere a la *propiedad de la tierra* en cuanto *sustento*, tal como debe corresponder a la *soberanía* de la voluntad, a la *soberanía del príncipe* y a la *vida familiar* en cuanto base sobre que descansa el estamento campesino y que debe corresponder a la *determinación natural* del poder soberano, volveremos sobre esto más adelante. Aquí, en el § 305 se desarrolla el "principio" del estamento campesino "susceptbile de por sí de haber constituido esta relación política".

En el § 306 se procede a "constituir" "la posición y la significación políticas". Lo que se reduce a lo siguiente: "El patrimonio será un *bien hereditario inalienable*, vinculado al *mayorazgo*." El "mayorazgo" es, según esto, la constitución política del estamento campesino.

"El fundamento del mayorazgo", se dice en la nota a este párrafo, "está en que el Estado debe contar, no con la *simple posibilidad* del sentimiento, sino atenerse a una *necesidad*. Es cierto que los sentimientos no dependen del patrimonio, pero media una conexión relativamente necesaria, consiste en que quien posee un patrimonio independiente no se halla restringido por condiciones externas y ello le permite asumir una actitud libre y obrar en bien del Estado, sin que nada lo entorpezca."

Primera proposición. Al Estado no le basta "con la simple posibilidad del sentimiento"; debe, además, "atenerse a una necesidad".

Segunda proposición. "Los sentimientos no dependen del patrimonio", es decir, los sentimientos del patrimonio son una "*simple posibilidad*".

Tercera proposición. Se crea, sin embargo, una "*conexión relativamente necesaria*": la de que "quien posee un patrimonio independiente, etc., puede obrar en bien del Estado"; es decir, que el *patrimonio* brinda la *posibilidad* de sentimientos políticos, pero, con arreglo a la primera proposición, esta posibilidad por sí sola no es suficiente.

Además, Hegel no razona la tesis de que la *propiedad de la tierra* es la única propiedad independiente.

La *constitución de su patrimonio en partimonio independiente* es la constitución del estamento campesino con vistas a su "posición y significación políticas". O, dicho de oro modo, "la independencia del patrimonio" *es* su "posición y significación políticas".

Y, en relación con esta independencia, se razona, además, del modo siguiente:

Su "*patrimonio*" es "*independiente del patrimonio del Estado*". Es evidente que por patrimonio del Estado se entiende, aquí, el *erario del gobierno*. En este orden de ideas, el "estamento *general*" "se contrapone" a éste "como esencialmente dependiente del *Estado*". De ahí que en el prefacio [a la Filosofía del Derecho de Hegel] página 13, se diga:

"Por lo demás, entre nosotros no se practica la *filosofía* a la manera como se practicaba, digamos, entre los griegos, como un arte privado", "sino que tiene una existencia pública, que afecta a la colectividad, principal o *exclusivamente* en el *servicio* del Estado."

Por consiguiente, también la filosofía depende *esencialmente* del erario del gobierno.

Su *patrimonio* es *independiente* "de la inseguridad de la industria, del afán de lucro y de las fluctuaciones de la posesión, en general". Y, desde este punto de vista, se opone a él esto "el estamento artesanal", "en cuanto depende de las necesidades y tiene que atenerse a ellas".

Este patrimonio es, así, "independiente" "del *favor* del *poder gubernativo* así como también del *favor* de la *masa*".

Y se halla, por último salvaguardado *contra la propia arbitrariedad*, ya que los miembros de este estamento llamados a esta determinación "se ven privados del derecho de los demás ciudadanos tanto a disponer libremente de toda su propiedad como del de trasmitirla, a sus hijos con arreglo a la igualdad del amor paterno".

La oposición reviste aquí una forma totalmente nueva y muy material, que en modo alguno podíamos esperar que surgiera en el cielo del Estado político.

Esta oposición, tal como Hegel la desarrolla con toda su fuerza, es la oposición de la *propiedad privada* y del *patrimonio*.

La *propiedad sobre la tierra* es la propiedad privada κατ' ἐξοχὴν,[y] la propiedad privada *propiamente dicha*. Su *naturaleza* exacta de propiedad *privada* se manifiesta 1) en su "*independencia*" frente al "patrimonio del Estado" y frente al "favor" del "poder gubernativo", en su independencia con respecto a la "propiedad general del Estado político", como *propiedad particular* existente, con arreglo a la construcción del Estado político, al lado de otros patrimonios; 2) en su "*independencia*" con resecto a las necesidades" de la sociedad, con respecto al "patri-

[y] Por excelencia.

monio social" o "al favor de la masa" (y no deja de ser menos característico el que la participación en el patrimonio del Estado se considere como un "*favor del poder gubernativo*", lo mismo que la participación en el patrimonio social se repita como un "*favor de la masa*"). El patrimonio del "estamento general" y el del "estamento profesional" no es *propiedad privada propiamente dicha,* ya que se halla condicionado, en el primer caso directamente y en el segundo indirectamente, por los nexos con el patrimonio general o con la propiedad en cuanto propiedad social, de la que es una *participación,* necesitando por tanto, así de un lado como del otro, del "favor", es decir, de "la contingencia de la voluntad". A esto se opone la *propiedad sobre la tierra* en cuanto *propiedad privada soberana* que no ha llegado a asumir aún la forma de patrimonio, es decir, la forma de un patrimonio postulado por la *voluntad social.*

Así, la constitución política en su más alta expresión es, por tanto, la *constitución* de la *propiedad privada.* Por consiguiente, el *sentimiento político* más elevado es el *sentimiento de la propiedad privada.* El *mayorazgo* es, simplemente, la manifestación *externa* que corresponde a la *naturaleza interna* de la *propiedad privada.* Por el hecho de ser inalienable, se la cortan los nervios sociales y se asegura su *aislamiento de la sociedad civil.* Y por el hecho de no trasmitirse a los hijos atendiendo a la "igualdad del amor paterno", queda incluso al margen de la sociedad en pequeño, de la sociedad natural de la *familia,* de su voluntad, de sus leyes, es independiente de ella y salvaguarda, por tanto, al carácter *retraído* de la *propiedad privada* de la suerte de verse transferida al *patrimonio familiar.*

En el § 305, Hegel había declarado que el estamento de la propiedad privada era susceptible de llegar a constituirse en "relación política", puesto que tiene como base "la vida familiar". Pero él mismo declaraba que "el amor" es la base, el principio, el *espíritu* de la vida de la familia. Esto quiere decir, por tanto, que en el estamento basado en la vida familiar falta *lo que sirve de base a la vida de la familia,* que es el amor en cuanto principio real y, por ende, eficiente y determinante. Es decir, la vida familiar es una vida *sin espíritu,* la *ilusión* de la vida familiar. En su más alto desarrollo, el *principio de la propiedad privada se halla, pues, en contradicción con el principio de la familia.* Al contrario del *estamento de la moralidad natural,* de la vida familiar, sólo es, pues, en la sociedad civil donde la *vida de la familia* llega a ser una verdadera vida familiar, una *vida de amor.* Aquel estamento es más bien la *barbarie* de la propiedad privada, *opuesta* a la vida familiar.

En eso residiría, pues, la grandeza soberana de la propiedad privada, de la *propiedad sobre la tierra,* acerca de la cual en estos últimos tiempos, se han dicho tantas necedades y se han derramado tantas y tan diversas lágrimas de cocodrilo.

De nada le sirve a Hegel decir que el *mayorazgo* es pura y simplemente una *exigencia* de la política y que debe tomarse en su posición

y su significación *políticas*. De nada le sirve decir que "la seguridad y la solidez de este estamento pueden verse todavía acrecentadas por la institución del mayorazgo, aunque ésta sólo sea apetecible desde el punto de vista político, ya que esto implica un sacrificio que se hace con *fines políticos*, para que el primogénito pueda llevar una *vida independiente*". Se nota en Hegel cierta decencia, el *decoro de la inteligencia*. No pretende justificar ni construir el mayorazgo en y para sí, sino solamente en relación con algo distinto, no como una determinación propia, sino en función a otra cosa, no como un fin, sino como *medio* con vistas a un fin que se trata de alcanzar. En realidad, el mayorazgo es una consecuencia que se deriva de la propiedad de la tierra *cabal*, de la propiedad privada petrificada, de la propiedad privada (*quand même*)[z] en la independencia y la nitidez más altas de su desarrollo; y lo que Hegel aduce como el fin, como la determinante, como la *prima causa* del mayorazgo, es más bien un efecto de él, una consecuencia, el poder de la *propiedad privada abstracta* sobre el *Estado político*, mientras que Hegel presenta el mayorazgo como *el poder del Estado político sobre la propiedad privada*. Convierte la causa en efecto y el efecto en causa, hace de lo determinante lo determinado y de lo determinado lo determinante.

Ahora bien, ¿cuál es el *contenido* de la constitución política, del fin político, cuál es el fin de este fin? ¿Cuál es su sustancia? El *mayorazgo*, el *superlativo de la propiedad privada*, la *propiedad privada soberana*. ¿Qué poder ejerce el Estado político sobre la propiedad privada, en el mayorazgo? El de *aislarse* de la familia y de la sociedad, el de llegar a *su propia sustantivación abstracta*. ¿Cuál es, pues, el poder del Estado político sobre la propiedad privada? El *propio poder de la propiedad privada*, su esencia llevada a existencia. ¿Y qué le queda al Estado político, por oposición a esta esencia? La *ilusión* de ser lo determinante allí donde es lo determinado. Es cierto que quebranta *la voluntad de la familia y de la sociedad*, pero lo hace *solamente para dar existencia a la voluntad de la propiedad privada que carece de familia y de sociedad* y para reconocer esta existencia como la existencia suprema del Estado político, como la existencia *moral* suprema.

Detengámonos a considerar los diversos elementos tal y cómo se comportan aquí, en el *poder legislativo*, en el Estado total, en el Estado convertido en realidad y en consecuencia, hecho conciencia, en el Estado político *real*, con la determinación y la forma *lógica*, *ideales* o *virtuales* de estos elementos.

(El mayorazgo no es, como dice Hegel, "una traba impuesta a la libertad del derecho privado", sino más bien la "libertad del derecho privado, desembarazada de todas las trabas sociales y morales.") ("La más alta construcción política es, aquí, la construcción de la propiedad privada abstracta.")

Pero, antes de establecer esta comparación, debemos todavía examinar más de cerca una determinación de este párrafo según la cual el pa-

[z] A pesar de todo.

trimonio del estamento campesino, la propiedad de la tierra, la propiedad privada se halla, para el mayorazgo, "garantizada contra su propia arbitrariedad por el hecho de que los miembros de este estamento llamados a esta determinación se ven despojados del derecho de los otros ciudadanos a disponer libremente de toda su propiedad".

Ya hemos hecho notar que la "inalienabilidad" de la propiedad sobre la tierra corta los nervios sociales de la propiedad privada. La propiedad privada (la propiedad sobre la tierra)se halla garantizada contra la *propia arbitrariedad* del propietario por el hecho de que la esfera de su arbitrio se convierte del arbitrario general humano en el *arbitrio específico de la propiedad privada,* por el hecho de que la propiedad privada se erige en el *sujeto* de la voluntad, la cual no es otra cosa que el *predicado* de la propiedad privada. La propiedad privada no es ya un objeto *determinado* de lo arbitrario, sino que esto es el predicado *determinado* de la propiedad privada. Pero consultemos lo que el propio Hegel dice, en lo tocante a la esfera del derecho privado:

§ 65. "Puedo *enajenar* mi propiedad, puesto que ésta sólo es mía en cuanto que pongo en ella mi voluntad..., pero solamente cuando la cosa es por *su* naturaleza algo exterior."

§ 66. "Sólo son *inalienables* los bienes o, más exactamente, las determinaciones sustanciales e *imprescriptibles,* el derecho a los bienes que constituyen mi persona más propia y la esencia general de mi autoconciencia, como, por lo demás, mi personalidad en general, mi libre arbitrio en general, mi moralidad y mi religión."

En el mayorazgo, la propiedad sobre la tierra, la propiedad privada cabal se convierte, por tanto, en un *bien inalienable,* en una *determinación sustancial,* que constituyen "la personalidad más propia, la esencia general de la autoconciencia" del estamento de los mayorazgos, su "personalidad en general", su "libre arbitrio en general", su "moralidad" y su "religión". Y es lógico, asimismo, que allí donde la propiedad privada, la propiedad de la tierra, es *inalienable,* sean también inalienables "el libre arbitrio en general" (en el que entra también el derecho a disponer libremente de una cosa exterior, como es la propiedad sobre la tierra) y la moralidad (de la que forma parte también el amor en cuanto espíritu real y ley verdaderamente real de la familia). La *"inalienabilidad" de la propiedad privada* es al mismo tiempo la *"alienabilidad" del libre arbitrio en general y de la moralidad social.* La propiedad, aquí, no existe ya en cuanto "pongo en ella mi voluntad", sino que mi voluntad existe "en cuanto se coloca en la propiedad". Mi voluntad, aquí no posee, sino que es poseída. Lo que precisamente da su encanto *romántico* al régimen del mayorazgo es que, en él, la propiedad privida y, por tanto, el arbitrio privado se manifiestan bajo la forma más abstracta, es que la voluntad tosca, *absolutamente limitada,* inmoral, aparece aquí como la más alta síntesis del Estado político, como la más alta alienación de lo arbitrario, como la más dura y penosa lucha que se libra contra la debilidad *humana,* ya que la *humanización de* la

propiedad privada se manifiesta aquí como una debilidad *humana*. El *mayorazgo* es la *propiedad privada* convertida en su propia *religión*, la propiedad privada sumergida en sí misma, *despojada* de su independencia y su soberanía. Lo mismo que se ha sustraido a la *alienación* directa, el mayorazgo se ha sustraido también al *contrato*. Veamos cómo expone Hegel el tránsito de la propiedad al contrato:

§ 71. "La existencia es, como ser determinado, esencialmente el ser para otro [. . .], y la propiedad, por el hecho de existir como una cosa exterior, existe para otras exterioridades y en relación con esta necesidad y contingencia. Pero, en cuanto existencia de la *voluntad*, existe *solamente para la voluntad* de otra persona. Esta relación de una voluntad con otra es el terreno peculiar y verdadero en que cobra *existencia* la libertad. Y esta mediación, consistente en adquirir la *propiedad* no sólo mediante *una cosa y mi voluntad subjetiva*, sino también por medio de otra voluntad y, por tanto, a través de una voluntad *común*, constituye la esfera propia del *contrato*."

(En el mayorazgo, se erige en ley del Estado la propiedad, pero no en una *voluntad común*, sino solamente "mediante una cosa y mi *voluntad subjetiva*".) Mientras que, para Hegel, en *derecho privado*, la *alienabilidad* y la supeditación de la propiedad privada en relación con una voluntad *común* representa el *verdadero idealismo*, en el *derecho público*, ensalza la soberanía imaginaria de una propiedad independiente, como lo contrario a "la inseguridad de la industria, al afán de lucro, las fluctuaciones de la propiedad y la dependencia con respecto al patrimonio del Estado". Pero, ¿qué Estado es este que no puede ni siquiera soportar el idealismo del derecho privado? ¿Y qué filosofía del derecho es ésta, en la que la independencia de la propiedad privada ni siquiera tiene el mismo sentido en derecho privado y en derecho público?

Comparada con la *zafia estupidez* de la propiedad privada independiente, la inseguridad de la industria resulta algo elegiaco, el afán de lucro parece patético (dramático), las fluctuaciones de la propiedad son un hecho muy serio (trágico) y la supeditación al patrimonio público puede considerarse como algo moral. El *corazón humano* late en la propiedad, a través de todas estas cualidades, como la dependencia del hombre con respecto al hombre. Cualquiera que sea su naturaleza en sí y para sí, la propiedad es algo *humano* con respecto al esclavo que se cree libre, pues la esfera que la delimita no es la sociedad, sino que es la *gleba*; y se trata de una voluntad libre, ya que su único contenido es la *propiedad privada*.

Definir un aborto como el mayorazgo a la manera de una determinación de la propiedad privada por el Estado político es, en el fondo, inevitable cuando se trata de interpretar una vieja concepción del mundo en el sentido de una concepción del mundo nueva, cuando se asigna a una cosa, en este caso la propiedad privada, una doble significación, que difiere ante el foro del derecho abstracto y en el cielo del Estado político.

Pasamos a tratar ahora de la comparación a que aludíamos más arriba: El § 257 dice:

"El Estado es la realidad de la idea moral, el espíritu moral en cuanto voluntad sustancial, *manifiesta* y evidente ante sí misma... Tiene en la *moralidad* su existencia inmediata y en la *conciencia personal* del individuo... su existencia mediatizada; al igual que, en la mentalidad, esta conciencia lleva en sí misma, considerada como su esencia, el fin y los resultados de su actividad, su libertad *sustancial*."

Y el § 268:

"Los *sentimientos* políticos, el *patriotismo* en general, en cuanto la certidumbre permanente en la *verdad* [...] y la voluntad convertida en *costumbre* son solamente el resultado de las instituciones existentes en el Estado, como aquellas en que existe *realmente* lo racional, que se manifiesta a través de la conducta ajustada a estas instituciones. —Estos sentimientos consisten, en general, en la *confianza* (que puede llegar a convertirse en una penetración más o menos desarrollada), —en la conciencia de que mis intereses sustanciales y particulares se convierten y se mantienen en los intereses y los fines de otro (que aquí es el Estado) como en una relación con respecto a mí en cuanto individuo—, gracias a lo cual este otro no es directamente, con respecto a mí, otro, y yo mismo soy libre en esta conciencia."

La *realidad* de la idea moral se manifiesta aquí como la *religión de la propiedad privada* (como en el mayorazgo la propiedad privada mantiene con ella una relación religiosa, se sigue de aquí que en nuestros tiempos modernos la religión se ha convertido, en general, en una cualidad inherente a la propiedad sobre la tierra y que todos los libros que tratan del derecho de mayorazgo se hallan llenos de unción religiosa. La religión es la suprema forma discursiva de esta brutalidad). La "voluntad sustancial, *manifiesta* y evidente en sí misma" se convierte, así, en una voluntad oscura, que se estrella contra la gleba, embriagada por la impenetrabilidad del elemento al que aparece vinculada. "La certidumbre permanente en la verdad" en que consiste el "sentimiento político" es la certidumbre basada "en su propio terreno" (en el sentido literal de la palabra). La "voluntad" política "convertida en costumbre" no es ya un "simple resultado", etc., sino una institución existente fuera del Estado. El sentimiento político no es ya la "confianza", sino más bien la convicción, "la conciencia de que mis intereses sustanciales y particulares se contienen y se mantienen en los intereses y los fines de otro", "en su relación con respecto a mí en cuanto individuo, *independientemente* de los intereses y los fines de otro" (que aquí es el Estado). En esto consiste la conciencia de mi *libertad con respecto al Estado.*

La "salvaguardia del *interés general del Estado*", etc. (§ 289) era la misión del "poder gubernativo". En él residían "la inteligencia culta y la conciencia legal de la masa del pueblo" (§ 297). "Propiamente hablando", este poder hace que "los estamentos resulten supérfluos",

ya que los funcionarios "pueden, sin necesidad de estamentos, hacer el bien, lo mismo que deben constantemente hacerlo con las asambleas estamentales" (§ 301, nota). "El estamento general que se consagra más directamente al servicio del gobierno tiene como determinación inmediata el proponerse lo general como fin de su actividad esencial" [§ 303].

¿Y cómo se presenta ahora el estamento general, el poder gubernativo? "Como dependiendo esencialmente del Estado", como la "potencia *que depende del favor del poder gubernativo*". Se opera en la sociedad civil la misma transformación que antes había adquirido su moralidad social en la corporación". Es un patrimonio que depende "de la inseguridad de la industria", etc., del "favor de la masa".

¿En qué reside, pues, la llamada cualidad específica de derecho de mayorazgo? ¿En qué puede consistir, en general, la cualidad *moral* de una fortuna *inalienable?* En la *incorruptibilidad.* Se presenta la *incorruptibilidad* como *la más alta* virtud política, como una virtud abstracta. Al mismo tiempo, en el Estado construido por Hegel, la incose trata no de una regla, sino de una *excepción,* y en la construcción como un poder político *aparte,* con lo que viene precisamente a demostrarse que esa virtud no se halla en el espíritu del Estado político; que se trata no de una regla, sino de una *excepción,* y en la construcción reviste, en efecto, un carácter excepcional. Se corrompe a los titulares del mayorazgo por medio de una propiedad independiente, queriendo así preservarlos de la corruptibilidad. Mientras que, con arreglo a la idea, el *depender* del Estado y este sentimiento de dependencia debieran representar la libertad política más alta, puesto que se trata del sentimiento de la persona privada en cuanto persona dependiente abstracta y puesto que sólo a título de ciudadano del Estado se siente y puede sentirse ésta *independiente,* vemos que aquí se construye la *persona privada independiente.* "Su patrimonio es tan independiente del patrimonio del Estado como de la inseguridad de la industria, etc." Se oponen a ella "el estamento de la industria, como estamento independiente y tributario de la necesidad y el estamento general, como estamento esencialmente dependiente del Estado". Aquí, se da, pues, la *independencia* del Estado y de la sociedad civil, y esta abstracción realizada de ambos, que es en realidad la más tosca *dependencia* de la *gleba,* representa en el poder legislativo la mediación y la unidad de uno y otra. El *patrimonio privado independiente,* es decir, el patrimonio privado abstracto, y la correspondiente *persona privada* son la más alta construcción del Estado político. La "independencia" política aparece construida como la "propiedad privada independiente" y como "la persona de esta propiedad privada independiente". Más adelante, veremos en qué se convierten realmente la "independencia" y la "incorruptibilidad" y el sentimiento de Estado a que ello conduce.

Huelga decir, aunque volveremos a tratar de esto más en detalle, que el *mayorazgo* es un *bien hereditario.* Pero el hecho de que sea, como dice Hegel en su nota, el *bien del primogénito,* constituye un hecho puramente histórico.

§ 307. "El derecho perteneciente a esta parte del estamento sustancial se basa en un lado, es cierto, en el principio natural de la familia; pero, al mismo tiempo, los *duros sacrificios* que hay que hacer en aras del *fin político* alteran este principio; hasta el punto de que este estamento queda esencialmente reducido a la actividad encaminada a la consecución de este fin, pero, al mismo tiempo, se ve llamado a él por el nacimiento y el derecho, sin la contingencia de una elección."

Pero Hegel no expone cómo el derecho de este estamento sustancial se basa en el *principio natural* de la familia, a menos que piense haberlo hecho al decir que la propiedad de la tierra existe como *bien hereditario.* Ahora bien, no desarrolla así ningún derecho de este estamento en sentido político, y solamente lo hace al referirse al derecho de los titulares de mayorazgo a la propiedad de la tierra a título de nacimiento. "Pero, al mismo tiempo, los duros sacrificios que hay que hacer en aras del fin político alteran este principio." Hemos visto, es verdad, que "el principio natural de la familia" queda "alterado" aquí, pero sin ninguna clase de "duros sacrificios" "en aras del fin político", y que sólo se trata, por el contrario, de la *abstracción de la propiedad privada hecha realidad.* Mediante esta alteración del *principio natural de la familia* se altera más bien a sí mismo el fin político, "*hasta el punto de que* este estamento queda esencialmente reducido a la actividad encaminada a la consecución de este fin" —¿mediante la sustantivación de la propiedad privada?—, "pero, al mismo tiempo, se ve llamado a él por el nacimiento y el derecho, sin la contingencia de la elección".

La participación en el poder legislativo es aquí, por tanto, un derecho natural innato al hombre. Aquí, se trata de *legisladores natos,* de una *mediación nata del Estado político consigo mismo.* Se ha hecho mucha chacota, sobre todo por parte de los señores de los mayorazgos, de los *derechos naturales innatos al hombre.* Pero, ¿no resulta mucho más cómico ver que la más alta dignidad del poder legislativo se confiere a una raza especial de hombres? Nada más ridículo que contraponer, como hace Hegel, la designación del legislador, del representante del cuerpo de ciudadanos del Estado por el nacimiento a la designación "por la contingencia de una elección". ¡Como si la *elección,* resultado consciente de la confianza de los ciudadanos, no quedase con la finalidad política que se persigue una relación mucho más necesaria que la contingencia física del nacimiento! Por doquier vemos a Hegel descender de las alturas de su espiritualismo político para precipitarse en las simas del más tosco *materialismo.* En las alturas del Estado político, es siempre el nacimiento el que hace de determinados individuos la encarnación de las más altas tareas del Estado. Las funciones más elevadas del Estado coinciden por el nacimiento con el individuo, ni más ni menos que si la situación del animal, su carácter, su modo de vida, etc., le vinieran directamente asignadas por el nacimiento. El Estado, en sus más altas funciones, asume así una realidad *animal.* La naturaleza se venga en Hegel del desprecio que ha mostrado por ella. Si la

materia de por sí ya no es nada en contra de la voluntad humana, hay que llegar a la conclusión de que la voluntad humana no retiene nada para sí, fuera de la materia.

La *falsa* identidad, la identidad *fragmentaria, parcelada,* entre la naturaleza y el espíritu, entre el cuerpo y el alma, se manifiesta aquí bajo la forma de la *encarnación.* Como el nacimiento sólo da al hombre una existencia *individual* y lo postula, ante todo, pura y simplemente como un individuo *natural* y, en cambio, las determinaciones políticas, tales como el poder *legislativo,* etc., no son otra cosa que *productos sociales,* creados por la sociedad y no por el individuo natural, lo que resulta asombroso, *milagroso,* es precisamente la identidad directa, la coincidencia directa entre el hecho del *nacimiento del individuo* y el individuo considerado como la *individuación de una posición social determinada, de una función social,* etc. En este sistema, la *naturaleza* se encarga de *hacer* directamente *reyes,* de hacer directamente *pares,* ni más ni menos que hace ojos y narices. Resulta en verdad asombroso considerar como un producto directo de la especie física lo que sólo es un producto de la especie autoconsciente. La condición de hombre la adquiero por el hecho del nacimiento, sin necesidad de que en ello consienta la sociedad, pero este nacimiento determinado sólo hace al rey o al par por virtud del consentimiento universal. Es este consentimiento y solamente él el que hace del nacimiento de este hombre el nacimiento de un rey; lo que, por tanto, hace al rey es el consentimiento, y no el nacimiento. Cuando el nacimiento, a diferencia de otras determinaciones, da al hombre directamente una posición, es *su cuerpo* el que hace de él este *agente social determinado. Su cuerpo* es su derecho *social.* En este sistema, *la dignidad corporal del hombre* o *la dignidad del cuerpo* (en otras palabras, la dignidad del elemento físico natural del Estado) se manifiesta de tal modo que ciertas dignidades determinadas, que son en verdad las más altas *dignidades* sociales, aparecen como *dignidades determinadas, predestinadas por el nacimiento.* De ahí que la nobleza sienta, naturalmente, el orgullo de la sangre, de la descendencia, en una palabra, la *historia de la vida corporal* y esta concepción *zoológica* posee su ciencia propia y adecuada en la ciencia *heráldica.* El secreto de la nobleza es la *zoología.*

Dos momentos hay que destacar en el derecho de mayorazgo:

1) El elemento constante es el *bien hereditario,* la *propiedad sobre la tierra.* Esto es lo que hay de permanente en la relación, su *sustancia.* El señor, el poseedor del mayorazgo no es, en rigor, más que un *accidente.* La propiedad de la tierra *se antropoformiza* a través de las diversas generaciones. Es la *propiedad de la tierra* la que en cierto modo *hereda* siempre al primogénito de la casa como un atributo inherente a esta propiedad. Todo primogénito que figura a la cabeza de la serie de los terratenientes es *parte de la herencia, propiedad de la posesión inalienable de la tierra,* la *sustancia predestinada de su voluntad y su actividad.* El sujeto es la cosa y el predicado el hombre. La voluntad se convierte en propiedad de la propiedad.

2) La *cualidad política* del señor del mayorazgo es la *cualidad política* de su bien hereditario, una *cualidad política* inherente a éste. Es decir, que la cualidad política aparece también aquí como *propiedad de la propiedad de la tierra,* como una cualidad directamente inherente a la tierra (a la naturaleza) *puramente física.*

Del primer punto se desprende que el señor del mayorazgo es el *siervo de la propiedad de la tierra* y que en los *siervos* sujetos a su señorío se manifiesta simplemente la consecuencia *práctica* de la relación *teórica* en que él mismo se encuentra con la propiedad de la tierra. La profundidad del subjetivismo alemán se rebela por doquier como la tosquedad de una objetividad carente de espíritu.

Hay que explicar aquí: 1) la relación entre la *propiedad privada* y la *herencia;* 2) la relación entre la *propiedad privada,* la herencia y, como consecuencia de ella, el privilegio concedido a ciertas familias de participar en la soberanía política; 3) la verdadera *relación histórica,* que es la relación *germánica.*

Hemos visto que el mayorazgo es la abstracción de la "*propiedad privada independiente*". Y esto entraña, a su vez, una segunda consecuencia. La *independencia,* la *autonomía* en el Estado político, cuya construcción hemos venido siguiendo hasta aquí, es la propiedad privada, que, al llegar a su más alto grado de desarrollo, se manifiesta como *propiedad inalienable de la tierra.* Por tanto, la independencia política no emana del seno mismo del Estado político, no es un don del Estado político a sus miembros, no es el espíritu que lo anima, sino que los miembros del Estado político reciben su independencia de una esencia que no es la esencia del Estado político, de una esencia que vive en el derecho privado abstracto, de la *propiedad privada* abstracta. La independencia política es un accidente de la propiedad privada, y no la sustancia del Estado político. El Estado político y, dentro de él, el *poder legislativo* es, como hemos visto, el misterio descubierto *del verdadero valor y de la verdadera esencia* de los elementos del Estado. La significación que en el Estado político tiene la *propiedad privada* es su significación *esencial,* su *verdadera* significación; la significación que la *diferencia de estamentos* tiene dentro del Estado político es la *significación esencial* de la diferencia estamental. La *esencia* del [poder] soberano y del gobierno se manifiesta, asimismo, en el "*poder legislativo*". Es aquí, en la esfera del Estado político, donde los diversos elementos del Estado se comportan hacia sí mismos como hacia la *esencia del género,* hacia la *esencia genérica,* puesto que el Estado político es la esfera de su determinación general, su esfera *religiosa.* El Estado *político* es, para los diferentes elementos del Estado *concreto,* el *espejo de la verdad.*

Si, por tanto, la "propiedad privada independiente" tiene, en el Estado político, en el poder legislativo, la *significación de la independencia política,* ésta es la de la *independencia política* del Estado. La "propiedad privada independiente" o la "propiedad privada *real*" no es, pues, solamente el "puntal de la constitución", sino que es "*la consti-*

tución misma". Y el puntal de la constitución es, sin duda alguna, la constitución de las constituciones, la constitución primaria, la constitución real.

En su construcción del monarca hereditario, Hegel, sorprendido en cierto modo con el "desarrollo inmanente de una ciencia, que consiste en *deducir todo su contenido* del simple *concepto*" hace la observación siguiente (§ 279, nota):

"Así, pues, es el elemento fundamental de la *personalidad abstracta* derivada ante todo del derecho inmediato la que se desarrolla a través de las diferentes formas de la subjetividad y que aquí, en el derecho absoluto, en el Estado, cobra la objetividad absolutamente concreta de la voluntad, que es la *personalidad del Estado, su certidumbre de sí mismo.*"

Dicho en otros términos, en el Estado político *se revela* que la "*personalidad abstracta*" es *la más alta* personalidad *política*, la base politica de todo el Estado. Lo mismo que en el mayorazgo el derecho de esta personalidad abstracta, su *objetividad*, la "propiedad privada abstracta", se manifiesta como la más alta objetividad del Estado, como el más alto derecho de éste a la existencia.

Decir que el Estado es el monarca hereditario, una personalidad abstracta, equivale sencillamente a decir que la personalidad del Estado es abstracta o que es el Estado de la personalidad abstracta; por lo demás, los romanos desarrollaron al derecho del monarca simplemente dentro de las normas del derecho privado, o el derecho privado como la norma suprema del derecho del Estado.

Los *romanos* son los *racionalistas* y los *germanos*, por su parte, los *místicos* de la propiedad privada soberana.

Hegel define el derecho privado como el *derecho de la personalidad abstracta* o el *derecho abstracto*. Y necesita, en verdad, desarrollarse como la *abstracción del derecho* y, por tanto, como el *derecho ilusorio de la personalidad abstracta*, lo mismo que la moral, tal como Hegel la desarrolla, es la *existencia ilusoria de la subjetividad abstracta.* Hegel desarrolla el derecho privado y la moral como abstracciones de este tipo, de donde no se sigue, según él, que el Estado y la moral de la que aquél es la premisa no puedan ser otra cosa que la *sociedad* (la vida social) de estas ilusiones; la conclusión a que se llega es la contraria: la de que se trata de elementos subalternos de esta vida moral. Ahora bien, ¿el derecho privado es acaso otra cosa que el derecho, y la moral otra cosa que la moral de estos sujetos del Estado? ¿O más bien podría afirmarse que la persona del derecho privado y el sujeto de la moral son la *persona* y el *sujeto* del Estado? Se ha atacado mucho a Hegel por el modo cómo desarrolla la moral. Pero no hace otra cosa que desarrollar la moral del Estado moderno y del moderno derecho privado. Se ha querido separar más la moral del Estado, emanciparla más. Pero, ¿qué se ha demostrado, con ello? Que la separación entre el Estado actual y la moral es algo moral, que la moral no es

un elemento del Estado y que el Estado no es moral. Hay que reconocerle más bien a Hegel el mérito, hasta cierto punto inconsciente (en el sentido de que Hegel parte como premisa del Estado que tiene esa moral, como la idea real de la moralidad), de haber asignado a la moral moderna el verdadero lugar que le corresponde.

En la constitución en que el *mayorazgo* es una garantía, la *propiedad privada* es la garantía de la constitución política. En el mayorazgo, esto se manifiesta bajo la forma de que es un tipo *particular* de propiedad privada la que constituye esta garantía. El *mayorazgo* es simplemente una existencia particular que reviste la relación general entre la *propiedad privada* y el *Estado político*. El mayorazgo es el sentido *político* de la propiedad privada, la propiedad privada en su significación política, es decir, en su significación general. La constitución es, por tanto, aquí, la *constitución de la propiedad privada.*

Allí donde el mayorzgo aparece ante nosotros en su desarrollo *clásico*, en los pueblos germánicos, nos encontramos también con la constitución de la *propiedad privada.* La *propiedad privada* es la categoría general, el nexo general del Estado. Incluso las funciones generales se manifiestan aquí como propiedad privada bien sea de una corporación bien de un estamento.

El comercio y la industria son, con sus matices específicos, la propiedad privada de corporaciones particulares. Los cargos de la Corte, la jurisdicción, etc., son propiedad privada de estamentos particulares. Las diferentes provincias son propiedad privada de un príncipe, etc. El servicio del país, etc., es propiedad privada del soberano. El espíritu es propiedad privada del clero. Las actividades que yo estoy obligado a realizar son propiedad privada particular. La soberanía, que aquí es la *nacionalidad*, es propiedad privada del emperador.

Se dice con frecuencia que en la Edad Media toda forma del derecho, de la libertad, de la existencia social, se revela como un *privilegio*, como una *excepción* a la regla. Y no se podría perder de vista el hecho empírico de que estos privilegios se manifiestan bajo la forma de la *propiedad privada.* ¿Cuál es la razón general de esta coincidencia? La de que la *propiedad privada* es la *existencia genérica del privilegio*, del derecho en cuanto *excepción.*

En aquellos países en que, como en Francia, los reyes atacaban la *independencia* de la propiedad privada, atentaban contra la propiedad de las *corporaciones* antes de atentar contra la propiedad de los *individuos*. Pero, al atacar a la propiedad privada de las corporaciones, atacaban a la propiedad privada en cuanto corporación, en cuanto nexo *social.*

En el *gobierno feudal* se revela claramente cómo el poder del monarca es el poder de la propiedad privada, y en el *poder del monarca* se cifra el misterio de lo que es el *poder general*, de lo que es *el poder de todas las esferas del Estado.*

(En el monarca en cuanto representante del poder del Estado vemos definido lo que es el elemento *de poder* del Estado. El monarca

constitucional expresa, pues, la idea del Estado constitucional en su más clara abstracción. Es, de una parte, la *idea* del Estado, la majestad sacrosanta del Estado, y lo es, además, bajo la forma de *esta* persona. Y es, al mismo tiempo, una *simple* ilusión, pues en cuanto persona y en cuanto príncipe, el monarca carece de poder real y de actividad real. Se expresa aquí, bajo su contradicción más alta, el desdoblamiento de la persona política y de la persona real, de la persona formal y la persona material, de la persona general y la persona individual, del hombre y el hombre social.)

La propiedad privada es *romana* en cuanto a la razón y *germánica* en cuanto al sentimiento. Creemos que será instructivo establecer aquí, en este lugar, un cotejo entre estos dos desarrollos extremos. Esto nos ayudará a resolver el problema que se halla a discusión.

Fueron los romanos, propiamente hablando, los primeros que desarrollaron el *derecho de la propiedad privada*, el derecho abstracto, el derecho privado, el derecho de la personalidad abstracta. El *derecho privado romano* es el *derecho privado* en su *desarrollo clásico.* Pero entre los romanos no vemos nunca que el derecho de la propiedad privada aparezca mistificado, como entre los germanos. Y en parte alguna lo vemos convertido tampoco en *derecho público.*

El derecho de la propiedad privada es el *jus utendi et abutendi*,[a] el derecho a disponer *arbitrariamente* de una cosa. Los romanos se hallaban principalmente interesados en desarrollar y determinar las relaciones que aparecen como las relaciones *abstractas* de la propiedad privada. La verdadera razón de la propiedad privada, la *posesión*, es un *hecho*, un *hecho inexplicable, y no un derecho.* Sólo por medio de ciertas determinaciones jurídicas convierte la sociedad la posesión de hecho en posesión de derecho, en *propiedad privada.*

Por lo que se refiere a la relación que, entre los romanos, existía entre la constitución política y la propiedad privada:

1) El *hombre* (en cuanto esclavo) aparece, al igual que en los pueblos antiguos, en general, como objeto de propiedad privada. No hay en esto nada de específico.

2) Los países conquistados son tratados como propiedad privada, en los que se pone en práctica el *jus utendi et abutendi.*

3) En su misma historia se manifiesta la lucha entre pobres y ricos (patricios y plebeyos), etc.

Por lo demás, la propiedad privada se afirma entre los romanos, al igual que de un modo general entre los pueblos de la antigüedad clásica, en cuanto *propiedad pública*, bien, como en los periodos de prosperidad, bajo la forma de los gastos suntuarios de la República, bien bajo la forma de *beneficios generales y de lujo* (termas, etc.) en favor de la masa.

Se explica la esclavitud por el *derecho de la guerra*, por el derecho de ocupación: los esclavos son precisamente esclavos porque su existencia política ha sido aniquilada.

[a] Derecho de usar y abusar.

Queremos sobre todo hacer hincapié en dos relaciones que distinguen a los romanos de los germanos.

1) El poder *imperial* no era el poder de la propiedad privada, sino la *soberanía de la voluntad empírica* en cuanto tal; lejos de considerar la *propiedad privada* como el nexo entre ella y sus súbditos, esta soberanía podía, por el contrario, disponer de la propiedad privada ni más ni menos que de todos los demás nexos sociales. El poder imperial era, pues, su poder simplemente *hereditario y de hecho*. Aunque el más alto desarrollo del derecho de la propiedad privada, del derecho privado, decae en el periodo de los emperadores, ello es una consecuencia de la propiedad privada. Además, cuando el derecho privado alcanza, en Roma, su pleno desarrollo, el derecho público ha sido suprimido, ha entrado en descomposición, mientras que en Alemania las cosas ocurrieron en sentido inverso.

2) En Roma, los cargos públicos no fueron nunca hereditarios, lo que quiere decir que no era la propiedad privada la categoría predominante dentro del Estado.

3) Al contrario de lo que sucede en el mayorazgo germánico, etc., la *libertad de testar* se manifiesta en Roma como una emanación de la *propiedad privada*. En esta última contraposición es donde radica *toda* la diferencia entre el desarrollo romano y el desarrollo germánico de la propiedad privada.

(En el mayorazgo, el hecho de que la propiedad privada es la relación con la función pública se convierte en el hecho de que la existencia del Estado es inherente a la propiedad privada *directa*, a la *propiedad de la tierra*, un accidente de ella. Aparece, por tanto, como propiedad privada en las cimas más altas del Estado, donde la propiedad privada debería manifestarse, en cambio, como propiedad pública. En vez de hacer de la propiedad privada una cualidad del ciudadano, Hegel hace de la cualidad de ciudadano, de la existencia del Estado y del sentimiento público una cualidad de la propiedad privada.)

§ 308. "En la otra parte del elemento estamental entra el lado *móvil de* la *sociedad civil*, que, exteriormente, por razón del gran número de sus miembros, pero esencialmente, por razón de la naturaleza de su determinación y de sus ocupaciones, sólo puede intervenir por medio de *delegados*. Y, como éstos son delegados de la sociedad civil, resulta fácil comprender inmediatamente que obra así *en cuanto es lo que es* y, por tanto, no en cuanto se halla atomísticamente desintegrada en individuos y que sólo se reune por un momento y sin consistencia alguna, con vistas a un acto aislado y temporal, sino en cuanto distribuida en corporaciones, municipios y asociaciones, que son, por lo demás, sus partes integrantes y que adquieren así una conexión política. En su *derecho* a designar así una delegación provocada por el poder soberano, al igual que en el derecho del primer estamento a manifestarse (§ 307) encuentran la existencia de los estamentos y su reunión una garantía constituida y peculiar."

Vemos aquí una *nueva* contraposición entre la sociedad civil y los es-

tamentos, una contraposición *móvil*, que es, por tanto, asimismo, una parte *inmóvil* (la de la propiedad de la tierra). Se ha presentado también esa contraposición como la que se da en el *espacio* y en el *tiempo*, etc., en un plano conservador o progresivo. Véase a propósito de esto el párrafo anterior. Mediante las corporaciones, por lo demás, Hegel ha transformado la parte *móvil* de la sociedad en una parte *estable*.

La segunda contraposición consiste en que la primera parte del *elemento estamental*, la que acabamos de desarrollar, los mayorazgos en cuanto tales, son legisladores en que el poder legislativo es un atributo de su persona empírica; en que ellos no son *delegados*, sino que son *ellos mismos*, mientras que en cuanto a los segundos hay *elección* y *delegación*.

Hegel da dos razones para explicar por qué esta parte *móvil* de la sociedad civil sólo puede entrar por medio de delegados en el Estado político, en el poder legislativo. La primera de estas razones, el *gran número*, la califica él mismo como externa, evitándonos así el trabajo de repetirlo.

La razón *esencial*, en cambio, es "la naturaleza de su determinación y de sus ocupaciones". Las "actividades y ocupaciones políticas" son algo ajeno a "la naturaleza de su determinación y de sus ocupaciones".

Hegel vuelve ahora a su viejo cantar, hablando de estos estamentos en cuanto "delegados de la sociedad civil", la cual tiene que obrar así "*en cuanto es lo que es*". En realidad, debe obrar más bien como lo que *no es*, pues es una sociedad *no política* y tiene que realizar, aquí, un acto político como un acto que *lo es esencial* y que procede de ella misma. Se ve, así, "atomísticamente desintegrada en individuos" y "sólo se reúne por un momento y sin consistencia alguna, con vistas a un acto aislado y temporal". En primer lugar, su acto *político* es un "*acto aislado y temporal*" y, por tanto, sólo puede aparecer como tal en su realización. Se trata de un acto *resonante* de la sociedad política, de un *éxtasis* de esta sociedad, y como tal debe *manifestarse*. Y, en segundo lugar, Hegel no vacila —e incluso ve en ello una necesidad— en afirmar que la sociedad civil se separa *materialmente* de su realidad civil (sólo se presenta bajo la forma de una *segunda sociedad delegada de la primera*) y postula como si fuera ella misma lo que *no es*. ¿Cómo podría, pues, rechazar ahora esto *formalmente?*

Hegel piensa que por el hecho de que la sociedad designa delegaciones en sus corporaciones, etc., sus asociaciones, por lo demás ya constituidas, adquieren así una "conexión *política*". Pero, una de dos: o estas asociaciones adquieren una significación que *no es* la suya, o su conexión en cuanto tal *es* la conexión política y no *adquiere*, por tanto, como ya hemos dicho más arriba, el matiz político, sino que es la "política" la que recibe de ella su conexión. Al no definir como elemento del "delegado" más que a esta parte del elemento estamental, Hegel especifica, sin darse cuenta de ello, las dos Cámaras (allí donde éstas mantienen realmente ellas la relación que indica). La Cámara de Diputados y la Cámara de los Pares (cualquiera que sea el

nombre con que se las designe) no son aquí existencias diferentes del mismo principio, sino *dos principios* esencialmente *distintos* y que corresponden a distintas condiciones sociales. La Cámara de Diputados es aquí la *constitución política* de la sociedad civil en el sentido moderno, y la Cámara de los Pares lo es en el sentido estamental. La Cámara de los Pares y la Cámara de Diputados se contraponen aquí como representantes *estamentales* los unos y los otros representantes *políticos* de la sociedad civil. La una es el principio estamental *existente* de la sociedad civil, y la otra la realización de su existencia *política abstracta.* De donde por sí mismo se desprende que la segunda no puede *existir* de nuevo como representación de estamentos, corporaciones, etc., precisamente porque representa, no la existencia estamental, sino la existencia política de la sociedad civil. Y así mismo se desprende de aquí como algo evidente que en la primera de estas dos Cámaras sólo puede figurar la parte *estamental* de la sociedad civil, la propiedad soberana de la tierra, la nobleza hereditaria, ya que ésta no es un estamento entre otros; el principio estamental de la sociedad civil en cuanto principio social real, y por tanto político, no existe *ya, en cambio,* más *que en ella.* Es *el* estamento por antonomasia. La sociedad civil encuentra, entonces, en la Cámara Estamental el representante de su existencia medieval y en la Cámara de Diputados el representante de su existencia *política* (moderna). El único progreso que aquí se manifiesta con respecto a la Edad Media es que la *política de los estamentos* desciende a una existencia política particular al lado de la política de los *ciudadanos del Estado.* La existencia política *empírica* que Hegel tiene presente (*Inglaterra*) encierra, pues, un sentido totalmente distinto al que él le atribuye.

También la Constitución francesa representa un progreso en este orden de ideas. Es cierto que ha rebajado a la Cámara de los Pares al rango de una simple nulidad, pero esta Cámara, *dentro del marco del principio* de la monarquía constitucional, tal y como Hegel pretendía desarrollarla, no puede, por su propia naturaleza, ser otra cosa que una *nulidad,* la *ficción* de la armonía entre el monarca y la sociedad civil o la del *poder legislativo* o el *Estado político consigo mismo* en cuanto existencia particular y, por ello mismo, de oposición.

Los franceses han dejado en pie la *inamovilidad* de los Pares para indicar que son independientes tanto de la designación por el gobierno como de la elección por el pueblo. Pero han suprimido, en cambio, la expresión medieval, el carácter *hereditario.* El progreso consiste en que los franceses ya no hacen que la *Cámara de los Pares* salga de la sociedad *civil real,* sino que la han creado asimismo en su abstracción. Hacen que su designación emane del Estado político *existente,* del *monarca,* sin vincular a éste a una cualidad cívica cualquiera. La *dignidad de Par* es realmente, en la constitución, un *estamento de la sociedad civil,* estamento puramente político y creado con arreglo al punto de vista de la abstracción del *estamento político;* pero este estamento reviste más bien la forma de una decoración *política* que la de un *estamento*

real dotado de derechos especiales. Bajo la Restauración, la Cámara de los Pares era, simplemente, una reminiscencia. En cambio, la Cámara de los Pares de la Revolución de Julio es una creación *real* de la monarquía constitucional.

Puesto que, en los tiempos modernos, la idea del Estado sólo puede manifestarse como la *abstracción* del Estado "*puramente* político" o bajo la *abstracción de la sociedad civil con respecto a ella misma*, de su condición real, hay que reconocer a los franceses el mérito de haberse atenido a esta *realidad abstracta*, de haberlo producido, produciendo con ello el principio *político mismo*. Lo que se les reprocha como una abstracción es, por tanto, la verdadera consecuencia y el producto de la *mentalidad de Estado reencontrada*, aunque sea dentro de una contraposición, pero de una contraposición necesaria. Por tanto, el mérito de los franceses está, aquí, en haber postulado la Cámara de los Pares como el producto *propio* del Estado político o en haber convertido, de un modo general, el principio político, visto en su *particularidad* en el elemento determinante y eficaz.

Hegel hace observar, además, que, en la abstracción construida por él, es en "el derecho" de las corporaciones, etc., a "designar así una delegación" donde la *existencia* de los estamentos y de su reunión "encuentran... una garantía constituida y particular". La *garantía de existencia* de la asamblea de los estamentos, su verdadera existencia *primitiva*, se convierte en un *privilegio* de las corporaciones, etc. De este modo, Hegel desciende por entero al punto de vista de la Edad Media y abandona completamente su abstracción del Estado político en cuanto esfera del Estado como Estado, lo "general en sí y para sí".

En el sentido moderno, la *existencia de la asamblea por estamentos* es la *existencia política* de la sociedad civil, la *garantía* de su existencia política. Poner en duda su existencia equivale, por tanto, a *dudar de la existencia del Estado*. Lo mismo que antes veíamos que la "mentalidad de Estado", la esencia del poder legislativo, encontraba su garantía en la "propiedad privada independiente", la garantía encierra ahora su *existencia* en los "privilegios de las corporaciones".

Pero este elemento de los estamenos es más bien el *privilegio político* de la sociedad civil o su *privilegio* de ser *político*. No puede, por tanto, ser en ninguna parte el privilegio de un modo particular, civil, de su existencia, y menos aún encontrar en ello su garantía, puesto que *tiene que* ser más bien la garantía general.

Hegel logra, así, presentar siempre el "Estado político", no como la más alta realidad, existente en sí y para sí de la existencia social, sino a asignarle una realidad precaria, que *depende de otra cosa;* a presentarlo, no como la verdadera existencia de la otra esfera, sino más bien a hacer que encuentra en ella su *verdadera existencia*. Necesita siempre contar con la garantía de las esferas que encuentra ante sí. No es el poder realizado. Es, por el contrario, la impotencia *apoyada;* no es el poder sobre estos apoyos, sino el poder de estos apoyos. El apoyo es el poder.

Ahora bien, ¿qué alta eixstencia es ésta que, para existir, necesita de una garantía situada fuera de ella misma y que debe ser, al mismo tiempo, la existencia *general* de esta garantía, es decir, su verdadera garantía? En realidad, Hegel, en su manera de desarrollar el poder legislativo, recae siempre del punto de vista filosófico en otro punto de vista, en que la cosa no es considerada *con relación a sí misma.*

Si la existencia de los estamentos requiere una garantía, ello quiere decir que *no son una existencia real, sino simplemente la existencia ficticia del Estado.* La garantía de la existencia de los estamentos es, en los Estados constitucionales, *la ley.* Su existencia es, por tanto, una existencia *legal,* que depende de la esencia general del Estado, y no del poder o la importancia de corporaciones o asociaciones particulares en cuanto realidad de la *asociación del Estado.* (Las corporaciones, etc., las esferas particulares de la sociedad civil deben, en efecto, recibir aquí y solamente aquí su existencia general y Hegel vuelve a *anticipar* esta existencia general como un privilegio, como la existencia de estas particularidades).

El derecho político, como el derecho de las corporaciones, etc., se halla en absoluta contradicción con el derecho político como derecho *político,* como derecho del Estado, como la cualidad del ciudadano, ya que, para ello, tiene precisamente que no ser el derecho propio de esta existencia en cuanto existencia particular, el derecho en cuanto esta existencia particular.

Antes de pasar a la categoría de la *elección,* considerada como el acto político por medio del cual la sociedad civil procede a designar una delegación política, añadiremos algunas determinaciones tomadas de la nota que Hegel pone al citado párrafo.

"La idea de que todos deben tomar parte, individualmente, en las discusiones y decisiones relacionadas con los asuntos generales del Estado, porque todos son miembros de él y porque los asuntos del Estado son los asuntos de *todos* y todos tienen derecho a intervenir en ellos con su saber y su voluntad; esta idea que, *sin la menor forma racional,* pretende introducir el elemento democrático en el organismo del Estado, que sólo lo es gracias a esa forma, surge tan fácilmente porque se atiene a la determinación *abstracta* de lo que es ser miembro del Estado y el pensamiento superficial se deja llevar de abstracciones" [§ 308].

Ante todo, Hegel afirma que "el ser miembro del Estado" es "una determinación *abstracta*", aunque, si nos atenemos a la *idea,* al *pensamiento* de su propia argumentación, se trata de la más alta y la *más concreta* determinación social de la persona jurídica, del miembro del Estado. El atenerse a la "determinación de ser miembro del Estado" y el considerar al individuo en esta determinación no parece ser precisamente "el pensamiento superficial" que "se deja llevar de abstracciones". Y si "la determinación de ser miembro del Estado" es una determinación "*abstracta*", no debe culparse de ello a este pensamiento, sino a la argumentación de Hegel y a las condiciones modernas reales,

que dan por supuesto la separación de la vida real y la vida del Estado y convierten la cualidad pública en una "determinación abstracta" del miembro efectivo del Estado.

Según Hegel, la participación directa de todos en las discusiones y decisiones relacionadas con los asuntos generales del Estado "pretende introducir *sin la menor forma racional* el elemento *democrático* en el organismo del Estado, que sólo lo es gracias a esa forma"; lo cual quiere decir que el elemento democrático sólo a título de elemento *formal* puede admitirse en un organismo de Estado que no es el formulismo del Estado. Pero el elemento democrático debe ser, por el contrario, el elemento real que en *todo* el organismo del Estado se da su *forma racional.* Ahora bien, si entra en el organismo o el formalismo del Estado como un elemento "*particular*", debemos entender por la "forma racional" de su existencia la domesticación, la acomodación, una forma bajo la que no revela la particularidad de su esencia en la que sólo entra en cuanto principio *formal.*

Ya hemos dicho que Hegel se limita a desarrollar aquí pura y simplemente un formalismo de Estado. El verdadero principio *material,* para él, es la idea, la *forma* ideal abstracta del Estado en cuanto sujeto, la idea absoluta, en la que no se contiene ningún elemento pasivo, ningún elemento *material.* Frente a la abstracción de esta idea, las determinaciones del real formalismo empírico del Estado se revelan como el *contenido,* lo que hace que el contenido real aparezca como una materia informe, inorgánica (que aquí es el hombre real, la sociedad real, etcétera).

Para Hegel, la esencia del elemento estamental reside en que la "generalidad empírica" se convierte en ella en el sujeto de lo general que existe en sí y para sí. Lo que no quiere decir, simplemente, que los asuntos del Estado sean "los asuntos de *todos* y que todos tengan *derecho* a intervenir en ellos con su saber y su voluntad". ¿Y no pretenden precisamente los estamentos ser este derecho realizado? No deja de ser bien extraño que todos aspiren a la "realidad" de este derecho que dicen pertenecerles.

"La idea de que *todos* deben tomar parte, individualmente, en las discusiones y decisiones relacionadas con los asuntos generales del Estado."

En un Estado realmente racional, cabría contestar a esto: "*Todos* no *deben, individualmente,* tomar parte en las discusiones y decisiones relacionadas con los asuntos generales del Estado", ya que los "individuos", en cuanto "todos", es decir, en la sociedad y como miembro de ella, toman parte en las discusiones y decisiones relacionadas con los *asuntos generales.* No todos individualmente, sino los individuos en cuanto todos.

El propio Hegel se plantea este dilema: o la sociedad civil (el número, la masa) participa por medio de delegados en las discusiones y decisiones relacionadas con los asuntos generales del Estado, o *todos* lo

hacen en cuanto *individuos.* No se manifiesta aquí una antítesis de la *esencia,* como Hegel tratará de poner de manifiesto más adelante, sino una antítesis de la *existencia,* que es, en realidad, una antítesis de la existencia exterior, del *número,* lo que, por la razón que el mismo Hegel califica de *externa* —la *masa del número*— constituye el mejor argumento en contra de la participación directa de todos. El *problema* de saber si la sociedad civil debe participar del poder legislativo *ya sea* mediante delegados o por la participación directa de "todos, individualmente" es un problema que se plantea dentro de la *abstracción del Estado político* o dentro del *Estado político abstracto;* es, por tanto, un problema político *abstracto.*

Se trata, en ambos casos, como el mismo Hegel ha expuesto, de la significación política de la "generalidad empírica".

La antítesis, expresada en su verdadera forma, es ésta: si *los individuos participan en cuanto todos* o participan en cuanto *algunos,* es decir, en cuanto *no todos.* Tanto en uno como en otro caso, la universalidad, la totalidad es simplemente la pluralidad o totalidad *externa* de los individuos. La totalidad no es una cualidad esencial, espiritual, real, del individuo. No es algo que le haga perder la determinación de la individualidad abstracta; la totalidad es simplemente el *número* total *de las individualidades. Una* individualidad, *muchas* individualidades, *todas* las individualidades. Una, muchas o todas: ninguna de estas determinaciones modifica la *esencia* del sujeto, que es la individualidad.

Decir que "todos" deben, "individualmente, participar en las discusiones y decisiones relacionadas con los asuntos generales del Estado" equivale a decir que *todos* deben participar en ellas, no como todos, sino como "individuos".

La cosa parece contradictoria consigo misma desde un doble punto de vista.

Los asuntos generales del Estado son los asuntos públicos, el Estado en cuanto *asunto real.* Las discusiones y decisiones de estos asuntos son la *incumbencia* del Estado en cuanto *asunto real.* Parece, pues, evidente que todos los miembros del Estado mantienen una *relación* con el Estado, considerado como *asunto suyo real.* El mismo concepto de *miembro del Estado* implica ya que forman *parte* de él y que el Estado los considera como *parte suya.* Y si existen como *parte* del Estado, huelga decir que su *existencia* social implica ya su *participación real* en el Estado. No sólo *son* ellos parte del Estado, sino que éste es, al mismo tiempo, parte de ellos. Y ser parte consciente de algo significa tomar conscientemente parte de ello. Si no mediara esta conciencia, el miembro del Estado sería una *bestia.*

Cuando se habla de los "asuntos generales del Estado", parece darse a entender que "los asuntos generales" y "el Estado" son dos cosas *distintas.* Pero el *Estado* es el "asunto general" y, por tanto, en realidad, "los asuntos generales".

Participar en los asuntos generales del Estado y participar en el Es-

tado es, por tanto, una y la misma cosa. Constituye, por tanto, una *tautología* decir que un miembro del Estado, una parte del Estado, participa del Estado y que esta participación sólo puede manifestarse bajo la forma de *discusiones, decisiones,* etc., y que, por consiguiente, todo miembro del Estado participa en las *discusiones* y *decisiones* de los asuntos generales del Estado (si es que estas actividades se consideran como las funciones propias de la participación *real* en el Estado). Cuando se trata, por tanto, de miembros reales del Estado, no puede, a propósito de esta participación, plantearse el problema de un *deber.* De otro modo, se trataría más bien de sujetos que *quieren* y *deben* ser miembros del Estado, pero que no lo son *realmente.*

Por otra parte, si de lo que se trata es de *determinados* asuntos, de un acto aislado del Estado, es asimismo evidente que no *todos* lo realizan *individualmente.* De otro modo, la *verdadera* sociedad sería el individuo que haría de la sociedad algo superfluo. El individuo tendría que hacerlo todo a la vez, mientras que la sociedad hace que los otros actúen por él, lo mismo que le hace a él actuar por los otros.

El problema de saber si "*todos* deben, *individualmente,* tomar parte en las discusiones y decisiones de los asuntos generales del Estado" es un problema que se deriva de la separación del Estado político y la sociedad civil.

Hemos visto que el Estado existe *únicamente* como *Estado político* y que la totalidad del Estado político es el *poder legislativo.* Participar en el poder legislativo es, por tanto, participar en el Estado político, demostrar y realizar la *existencia* de quien participa en él como *miembro del Estado político,* como *miembro del Estado.* Por consiguiente, decir que *todos* deben participar *individualmente* en el poder legislativo no expresa otra cosa que la voluntad de *todos* de ser *miembros reales* (miembros activos) del *Estado,* de asignarse una existencia *política* o de demostrar y realizar su existencia como existencia *política.* Y hemos visto, asimismo, que el elemento estamental es la *sociedad civil* en cuanto poder legislativo, su *existencia política.* Por tanto, el hecho de que la sociedad civil penetre *en masa* y, a ser posible, *toda ella entera* en el poder *legislativo,* es decir, que la sociedad civil real quiera ocupar el lugar de la sociedad civil *ficticia* del poder legislativo, constituye pura y simplemente la tendencia de la sociedad civil a asignarse una *existencia política* o a convertir la *existencia política* en su existencia real. La tendencia de la *sociedad civil* a transformarse en sociedad *política* o a convertir la sociedad *política* en la sociedad *real* se manifiesta como la tendencia a participar de la manera más general que sea posible en el *poder legislativo.*

El *número* no carece aquí de importancia. Si el acrecentamiento del *elemento estamental* representa ya un acrecentamiento material e intelectual de una de las fuerzas combatientes *hostiles* (y ya hemos visto que los diferentes elementos del poder legislativo se enfrentan como fuerzas enemigas), el problema de saber si todos deben ser, individualmente, miembros del poder legislativo o intervenir en él por medio

de delegados significa, en cambio, el planteamiento del principio *representativo* dentro del principio representativo, dentro de la idea fundamental del Estado político, que encuentra su existencia en la monarquía constitucional. 1) Se trata de una representación de la abstracción del Estado político según la cual el *poder legislativo* constituye la *totalidad* del Estado político. Como este acto y *sólo* él es el *único* acto *político* de la sociedad civil, *todos* deben y quieren participar conjuntamente en él. 2) *Todos* como *individuos*. En el *elemento estamental,* la actividad legislativa no se considera como una actividad *social,* sino más bien como el acto en que los individuos entran tan sólo en una función real y *conscientemente social,* es decir, en una función *política.* El poder *legislativo* no es, aquí, una emanación, una función de la sociedad, sino que es simplemente su *formación.* Para constituirse en poder legislativo, es necesario que *todos* los miembros de la *sociedad civil* se consideren como *individuos;* y, los unos frente a los otros, son realmente *individuos.* La determinación de "ser miembro del Estado" es su "determinación abstracta", una determinación que no se realiza en su realidad viviente.

Una de dos. O media separación entre el Estado político y la sociedad civil, en cuyo caso no pueden *todos* participar *individualmente* en el poder legislativo, puesto que el Estado político, es una existencia *separada* de la sociedad civil. Por una parte, la sociedad civil renunciaría a sí misma si todos fuesen legisladores y, por otra parte, el Estado político colocado frente a ella sólo puede soportarla bajo una forma adecuada a las *normas* que él mismo traza. O bien es precisamente la participación de la sociedad civil en el Estado político por medio de *delegados* lo que constituye cabalmente la expresión de su separación y de su unidad puramente dualista.

U ocurre a la inversa; es decir, la sociedad civil constituye una sociedad política *real.* En este caso, sería absurdo formular una exigencia derivada pura y simplemente de la idea que nos formamos del Estado político, considerado como una existencia separada de la sociedad civil, que sólo se desprende de la concepción *teológica* del Estado político. En estas condiciones, desaparece totalmente la significación del poder *legislativo* en cuanto poder *representativo.* El poder legislativo es, aquí, representativo en el sentido en que es representativa *toda* función, a la manera como el zapatero, por ejemplo, mientras cumple una función social, es mi representante y como toda actividad social determinada sólo representa, en cuanto actividad genérica, al género, es decir, a una determinación de mi propia esencia y como todo hombre representa a otro. Aquí, es representante, no del otro a quien representa, sino de lo que *es* y de lo que *hace.*

Se aspira al poder legislativo, no por su *contenido,* sino en razón de su signficación política *formal.* En sí y para sí, el *poder gubernativo* por ejemplo, debería ser mucho más la meta de las aspiraciones populares que el poder legislativo, que es la función *metafísica* del Estado. La función *legislativa* es la voluntad, pero no en su energía prácti-

ca, sino en su energía teórica. La *voluntad* no puede regir, aquí, *en vez de la ley y en lugar de ella*, sino que se trata de *descubrir* y *formular* la ley real.

De este carácter dualista del poder legislativo, de una parte función *legislativa* real y de otra función *representativa abstracta y política*, se deriva una particularidad que vemos afirmarse preferentemente en Francia, el país de la cultura política.

(En el *poder gubernativo* encontramos siempre dos elementos: la acción real y la razón de Estado de esta acción y además, otra conciencia real que, dentro de una estructura total, es la burocracia).

El verdadero contenido del poder legislativo es tratado muy aparte, como algo accesorio (en la medida en que los *intereses* particulares dominantes no entren en grave conflicto con el *objectum quaestionis*[b]). Un problema sólo provoca especial atención cuando se convierte en un problema político, cuando puede suscitar una cuestión ministerial, es decir, relacionada con la autoridad de poder legislativo sobre el poder gubernativo o cuando se trata, en términos generales, de derechos relacionados con el formalismo político. ¿De dónde proviene este fenómeno? Del hecho de que el poder legislativo es, al mismo tiempo, la representación de la existencia política de la sociedad civil: de que el carácter político de un problema reside, en general, en la relación en que se halla con los diferentes poderes del Estado político; de que el poder legislativo representa la conciencia política, la cual sólo puede manifestar su carácter *político* cuando entra en conflicto con el poder gubernativo. Esta exigencia esencial, consistente en que toda necesidad social, toda ley, etc., se considere política, es decir, *determinada por el conjunto del Estado*, en su sentido social, asume en el Estado de la abstracción política la otra forma que consiste en convertirse en una tendencia *formal*, opuesta a otra potencia (el contenido) y exterior a su contenido real. Y esto no es una abstracción inventada por los franceses, sino una consecuencia necesaria, ya que el Estado real sólo existe en cuanto *formalismo político del Estado* de que se trata. La *oposición* del poder representativo en el interior es la existencia *política* κατ' ἐξοχὴν[c] del poder representativo. Pero, dentro del marco de esta constitución representativa, la cuestión que estamos examinando toma un giro muy distinto de aquel bajo el cual la examinaba Hegel. Aquí, no se trata de saber si la sociedad civil debe ejercer el poder legislativo por medio de delegados o si todos deben participar individualmente en él, sino que se trata de dar a la *elección*, al derecho de sufragio, tanto activo como pasivo, la *mayor extensión* y la *mayor generalización posibles*. Tal es el punto litigioso en torno al cual gira, en rigor, la *reforma* política, tanto en Francia como en Inglaterra.

Cuando se considera la *elección* inmediatamente en relación con el *poder del monarca* o con el *poder gubernativo*, no se la enfoca desde el punto de vista filosófico, es decir, en su esencia particular. *La elección es la relación real entre la sociedad civil real y la sociedad civil*

[b] Objeto de la cuestión. [c] Por excelencia.

del poder legislativo, del elemento representativo. La *elección* es la representación *inmediata, directa,* la *relación que no sólo representa, sino que es, entre la sociedad civil y el Estado político.* De suyo se comprende, por tanto, que la *elección* constituye el fundamental interés político de la verdadera sociedad civil. Solamente en la elección *absoluta,* tanto activa como pasiva, llega realmente la sociedad civil a la abstracción de sí misma, a la existencia *política* en cuanto su existencia esencial, verdadera y general. Pero esta abstracción, al llegar a su cúspide, es al mismo tiempo superada. Por el hecho de postular su existencia *política* como su *verdadera* existencia, la sociedad civil postula al mismo tiempo su existencia civil como algo *no esencial* diferente de su existencia política, y la desaparación de una de estas partes separadas implica la desaparición de la otra, que es su contrario. La *reforma electoral* es, pues, dentro del *Estado político abstracto,* la exigencia de su *disolución,* así como de la *disolución de la sociedad civil.*

Más adelante, volveremos a encontrarnos con la cuestión de la reforma electoral bajo una forma distinta, es decir, desde el punto de vista de los intereses. Y discutiremos también, allí, los otros conflictos que se derivan de la doble determinación del *poder legislativo* (de una parte, *diputados,* mandatarios de la sociedad civil y, de otra parte, por el contrario, simplemente su *existencia política* y una *existencia particular* dentro del marco del formalismo político del Estado).

Volvamos entre tanto sobre la nota al párrafo de que estamos tratando:

"La consideración racional, la conciencia de la idea, es *concreta* y coincide en esto con el verdadero sentido *práctico,* el cual no es, a su vez, otra cosa que el sentido racional, el sentido de la idea". "El Estado *concreto* es el conjunto *distribuido en esferas particulares;* el miembro del Estado es *miembro* de tal o cual *estamento;* solamente bajo esta determinación objetiva puede ser tomado en consideración dentro del Estado." [§ 308.]

Ya más arriba hemos dicho lo que había que decir a este propósito.

"Su determinación general" (la de miembro del Estado) "entraña el doble elemento de ser una *persona privada* y de ser asimismo, en cuanto ser *pensante,* la conciencia y la voluntad de la generalidad; pero esta conciencia y esta voluntad no serán vacías, sino *llenas* y realmente *vivas,* más que si están llenas de particularidad, y éste es el estamento y la determinación particulares; o, en otros términos, el individuo es el *género,* pero tiene como género *próximo* su *realidad* general *inmanente.*"

Todo lo que dice Hegel es exacto, pero con las siguientes restricciones: 1) que postula como idénticos el *estamento particular* y la *determinación;* 2) que esta determinación, la especie, el género próximo, debiera postularse asimismo como *real,* no sólo *en sí,* sino también *para sí,* como especie del *gnero general,* como su particularización. Pero Hegel no se contenta con que en el Estado, que el pone como si fuera la existencia consciente del espíritu moral, este espíritu moral sólo

sea lo *determinante en sí*, con arreglo a la idea general. No hace de la sociedad lo determinable real, por que para ello se necesita un sujeto *real*, y Hegel posee solamente un sujeto abstracto, imaginario.

§ 309. "Como la delegación se otorga con el fin de discutir y decidir los asuntos *generales*, significa que la confianza elige para esta función a individuos que conocen mejor estos asuntos que los mandantes y, además, que éstos deben hacer valer, no el interés particular de un municipio o de una corporación en contra del interés común, sino esencialmente éste. Su función no es, pues, la de mandatarios comisionados o provistos de instrucciones, con tanta mayor razón cuanto que la reunión de los delegados se destina a ser una asamblea viva, deliberante y común, cuyos miembros tienen que instrurise y convencerse mutuamente."

Los diputados 1) no deben ser "mandatarios comisionados o provistos de instrucciones", pues "deben hacer valer, no el interés particular de un municipio o una corporación en contra del interés común, sino esencialmente éste". Hegel empieza presentando a los representantes como delegados de las corporaciones, etc., para introducir enseguida esta otra determinación política de que no deben hacer valer el *interés particular* de la corporación, etc. Con lo cual suprime su propia determinación, al separarla totalmente, en su determinación *esencial* como representantes, de su *existencia en cuanto corporación*. Y, al mismo tiempo, separa a la corporación de ella misma considerada como su contenido real, obligándola a optar no *desde su propio punto de vista*, sino *desde el punto de vista del Estado*, es decir, obligándola a optar por su *no existencia* en cuanto corporación. Reconoce, pues, en la determinación *material* lo que había invertido en la determinación *formal*, la abstracción de la sociedad civil con respecto a sí misma en su acto político, y su *existencia política* no es otra cosa que esta *abstracción*. La razón que da Hegel es que a los representantes se les elige precisamente para atender a la marcha de los "asuntos generales"; ahora bien, las corporaciones no son existencias de asuntos generales.

2) "La delegación... significaba que la confianza elige para esta función a individuos que conocen mejor estos asuntos que los mandantes", de donde se deriva la nueva deducción de que los diputados no ocupan la situación de simples "mandatarios".

El que esto se entiende "mejor" y "simplemente" no se entiende sólo puede afirmarlo Hegel recurriendo a un sofisma. Sólo podría llegarse a esta conclusión si los mandantes pudieran optar entre discutir y decidir *ellos mismos* los asuntos generales o delegar para ello en determinados individuos; es decir, si la *delegación*, la *representación* no llevase en sí esencialmente el carácter de *poder legislativo* de la sociedad civil, que es, como acabamos de poner de manifiesto, lo que constituye precisamente su esencia partciular, dentro del Estado construido por Hegel.

Este ejemplo demuestra de un modo muy característico cómo Hegel renuncia deliberadamente, por así decirlo, a abordar la cosa dentro del

marco de su particularidad y le da, bajo su forma limitada, el sentido contrario al que a ella corresponde.

Es al final del párrafo donde Hegel expone la verdadera razón. Los delegados de la sociedad civil se constituyen en "asamblea" y esta asamblea y solamente ella es la *existencia política* real y la *voluntad real* de la sociedad civil. La separación entre el Estado político y la sociedad civil se manifiesta, por tanto, como la separación entre los delegados y sus mandantes. La sociedad no hace más que delegar los elementos de su existencia política.

La contradicción se manifiesta aquí de dos modos:

1) de un modo *formal*. Los delegados de la sociedad civil forman una sociedad y no se relacionan con sus comitentes en forma de "instrucciones", en forma de un mandato. Formalmente, son comisionados, pero desde el momento en que son *reales, no* son ya *comisionados*. Deben ser *delegados*, pero *no lo son*.

2) de un modo *material*. En lo que se refiere a los intereses. Hablaremos de esto más adelante. Aquí, vemos que ocurre lo contrario. Los diputados son comisionados en cuanto representantes de los asuntos *generales*, pero representan en realidad asuntos particulares.

Es significativo que Hegel señale aquí la confianza como la sustancia de la delegación, como la relación sustancial entre mandantes y delegados. La *confianza* es una relación personal. Y en la nota se dice, además, acerca de esto:

"La representación se basa en la confianza, pero ésta consiste en otra cosa que en emitir mi voto como mandante. Y también la mayoría de votos es contraria al principio de que en ello que va a obligarme deba yo estar presente como mandante. Tengo confianza en una persona cuando reconozca que posee la inteligencia necesaria para tratar mis asuntos como si fuesen los suyos propios, poniendo en ello todo su saber y toda su conciencia."

§ 310. "La *garantía* de las cualidades y los sentimientos que responden a este fin —los medios independientes para ello reclaman ya sus derechos en la primera parte de los estamentos— se pone de manifiesto en la segunda parte, que se deriva de los elementos móviles y variables de la sociedad civil, principalmente en los sentimientos que han ido formándose mediante la *gestión efectiva* de los asuntos *en funciones de autoridad* o *en funciones públicas* refrendadas por la *acción*, en la destreza y el conocimiento de las instituciones y los intereses del Estado y de la sociedad civil, así como en el espíritu de autoridad y en el espíritu de Estado, desarrollados y comprobados de este modo."

Hegel empieza construyendo la primera Cámara, la *Cámara de la propiedad privada independiente*, como una garantía para el monarca y el poder gubernativo contra las disposiciones de la segunda Cámara en cuanto *existencia* política de la generalidad empírica, y ahora vuelve a pedir una nueva *garantía*, etc., para asegurar los sentimientos, etc., de la misma segunda Cámara.

Antes, era la confianza, garantizada por los mandantes, la que garantizaba a los diputados. Ahora, esta confianza reclama, a su vez, la garantía de su validez.

A Hegel le habría gustado, sin duda, convertir la segunda Cámara en la Cámara de los *funcionarios públicos jubilados*. No exige de ellos solamente el "espíritu de Estado", sino también el espíritu de "autoridad", el espíritu burocrático.

Lo que realmente se exige aquí es que el *poder legislativo* sea el *poder gubernativo real*. Hegel expresa esta idea bajo la forma de reclamar *dos veces* la burocracia: de una parte, como representante del monarca y, de otra, como representante del pueblo.

Si en los Estados constitucionales es posible elegir también diputados a los funcionarios públicos, ello se debe simplemente a que se hace abstracción del *estamento*, de la cualidad *civil* y a que esta abstracción de la cualidad de ciudadano es el elemento predominante.

Hegel se olvida, aquí, de que ha hecho emanar la representación de las *corporaciones* y de que el poder gubernativo se contrapone directamente a éstas. Y lleva este olvido hasta el punto de establecer —aunque no se acuerde de ello en los párrafos siguientes— una distinción esencial entre los diputados de las corporaciones y los diputados de los estamentos.

En la nota que acompaña a este párrafo se dice:

"La opinión subjetiva que uno tiene de sí mismo encuentra superfluo y hasta denigrante que se exijan tales garantías, cuando se las demanda en consideración de lo que se llama el pueblo. Pero el Estado tiene como determinación lo objetivo, y no una opinión subjetiva y *la confianza que ésta tiene en sí misma;* para él, los individuos sólo pueden ser lo que en ellos se encuentre como objetivamente comprobable y comprobado, y, en lo que se refiere a esta parte del elemento estamental, necesita tomar más en consideración que ésta tiene su raíz en los intereses y las ocupaciones que giran en torno a lo particular y en los que tienen derecho a manifestarse lo contingente, lo variable y lo arbitrario."

En este punto, la vacua inconsecuencia y el espíritu "de autoridad" de Hegel rayan ya verdaderamente en la abyección. Al final de la nota al párrafo anterior leemos:

"Es necesario que los *electores* tengan la garantía de que el diputado proceda de este modo" (es decir, cumpliendo las funciones señaladas más arriba).

Esta garantía *para los electores* se convierte por debajo de cuerda en *garantía contra* los electores, contra su "*confianza en sí mismos*". En el elemento estamental, la "*generalidad empírica*" debía "convertirse en elemento de la libertad formal subjetiva". "La conciencia pública" debía encontrar su existencia en él como *generalidad empírica* de las opiniones y las ideas de la *masa*" (§ 301).

Ahora, nos encontramos con que estas "opiniones e ideas" deben suministrar de antemano al gobierno la prueba de que son las opiniones y las ideas *del gobierno* mismo. Hegel habla aquí, neciamente, del Estado como de una existencia ya *lista y acabada*, cuando se halla preci-

samente en trance de redondear la construcción del Estado mediante el elemento estamental. Habla del Estado como de un sujeto concreto que "choca contra la opinión subjetiva y la confianza que ésta tiene en sí misma" y para el cual los individuos han comenzado por "darse a conocer" y por "aportar sus pruebas". Lo único que le falta a Hegel es obligar a los *estamentos* a someterse a un examen ante el dignísimo gobierno. Hegel llega, aquí, casi al servilismo. Lo vemos totalmente contagiado de la despreciable arrogancia del funcionarismo *prusiano*, que, llevado de su mezquino espíritu burocrático, mira despectivamente desde arriba la "confianza" de la opinión "subjetiva" que en sí misma tiene el pueblo. Aquí, vemos cómo, para Hegel, el Estado se identifica siempre con el "gobierno".

Es cierto que, en un Estado real, no puede bastar la "simple confianza" y la "opinión subjetiva". Pero, en el Estado construido por Hegel, el sentimiento *político* de la sociedad civil es una simple *opinión* precisamente porque su existencia política es una *abstracción* de su existencia real, precisamente porque el conjunto del Estado no es, aquí, la *objetivación del sentimiento político*. Para ser consecuente consigo mismo, Hegel debería más bien esforzarse en construir el elemento estamental, conforme a su *determinación esencial* (§ 301), como la *existencia para* sí de los asuntos generales en los pensamientos, etc., de los *muchos* y, por tanto, independientemente de las demás premisas del Estado político.

Lo mismo que Hegel dice más arriba que la chusma tiende a suponer mala voluntad, en el gobierno, etc., podría afirmar con el mismo fundamento y aún con más razón que de por supuesta también la mala voluntad en el pueblo. Y Hegel no puede encontrar ni "superfluo" ni "denigrante" por parte de los teóricos a quienes desprecia el que, puesto que se exigen garantías "en consideración al *llamado* Estado", el gobierno reclame también la garantía de que los sentimientos de la burocracia sean los sentimientos del Estado.

§ 311. "La delegación, en cuanto procede de la sociedad civil, tiene *además otra significación*, y es que los diputados conozcan las necesidades específicas, los obstáculos y los intereses particulares de esta sociedad, formando ellos mismos parte de ella. Por el hecho de que, con arreglo a la naturaleza de la sociedad civil, esta delegación procede de las diversas corporaciones (§ 308) y que la manera simple como actúa no se ve perturbada por las abstracciones ni las representaciones atomísticas, los diputados dan directamente satisfacción a este punto de vista y su elección, cuando no es superflua, se reduce a una débil combinación de la opinión y el arbitrio."

En primer lugar, en su determinación del "poder legislativo" (§§ 309, 310), Hegel se limita a presentar a los diputados como "procedentes de la sociedad civil", dándoles así un carácter representativo, simplemente por medio de la palabra "además". Y de la misma vacua manera enuncia las enormes contradicciones contenidas en este "además".

Según el § 309, los mandantes no deben "hacer valer el interés par-

ticular" de un municipio o una corporación en contra del "interés común", sino que "deben hacer valer *esencialmente* éste".

Según el § 311, los diputados proceden de las corporaciones, representan los intereses de éstas y sus necesidades *particulares* y no se dejan desorientar por "abstracciones", como si el "interés general" no fuese también, a su vez, una abstracción, puesto que se abstrae precisamente de sus intereses corporativos, etc.

Según el § 310, se exige, "mediante la gestión efectiva de los asuntos, etc., hayan adquirido autoridad y el espíritu de Estado". Y el § 311 exige el espíritu corporativo y el espíritu cívico.

En la nota al § 309 se dice que "la representación se basa en la confianza". Y según el § 311 la "elección", la realización de esta confianza, esta manifestación o demostración de confianza, "cuando no es superflua, se reduce a una débil combinación de la opinión y el arbitrio".

Es decir que lo que sirve de base a la representación, su esencia, es algo "superfluo", etc., para la misma representación. De un plumazo, Hegel establece, como vemos, todas las contradicciones absolutas: la representación se basa en la confianza, en la confianza del hombre en el hombre, y no se basa en la confianza. Se trata más bien, simplemente de un juego formal.

El objeto de la representación no es el interés particular, sino que es el hombre y su cualidad de ciudadano, el interés general. Y, por otra parte, el interés particular es la materia de la representación y el espíritu que anima a este interés es el espíritu de los representantes.

En la nota a este párrafo a que nos estamos refiriendo, estas contradicciones se resaltan de un modo todavía más crudo. La representación tan pronto es la representación del hombre como la del interés particular de la materia particular.

"Es naturalmente interesante el hecho de que, para cada gran rama especial de la sociedad, por ejemplo, para el comercio, las fábricas, etc., se encuentren entre los diputados, individuos que la conocen a fondo y forman parte de ella; dentro de la idea de una elección incoherente, imprecisa, una circunstancia tan importante como ésta queda encomendada al azar. Sin embargo, cada una de las ramas de este género tiene, con respecto a las otras, el mismo derecho a verse representada. Si los diputados se consideran como *representantes*, esto sólo tiene un sentido orgánicamente racional siempre y cuando que no *representen a individualidades* ni a una masa, sino a sus grandes intereses. De este modo, el representar significa sencillamente que *uno ocupa el lugar de otro*, pero de tal modo que el *interés* se haga *realmente presente* en el representante, del mismo modo que éste lo es en virtud de su propio elemento objetivo.

"Y, hablando de las elecciones por numerosos individuos, podemos añadir, además, que, en los grandes Estados sobre todo, se llega necesariamente a una actitud de *indiferencia*, si tenemos en cuenta que cada voto emitido tiene un peso insignificante en el resultado total y que muchos de los que tienen derecho de sufragio no llegan a votar, por mucho que se les pinte y elogie este derecho bajo los más vivos colores; por donde esta institución resulta ser cabalmente lo contrario de su determinación, lo que hace que la elección lleve al

poder a algunos individuos, a un partido y, por consiguiente, al interés particular y contingente que precisamente se trataba de neutralizar."

Los dos párrafos 312 y 313 han sido discutidos ya en lo que antecede y no hay para qué discutirlos especialmente. Nos limitaremos, pues, a transcribirlos a continuación:

§ 312. "Cada una de las dos partes contenidas en el elemento estamental (§§ 305 y 308) aporta a la discusión una modificación diferente, y como, además uno de los dos elementos *tiene como especial función* el servir de mediador dentro de esta esfera, y además entre dos cosas existentes, ello se traduce además en una existencia aparte para este elemento; por tanto, la asamblea de los estamentos se dividirá en *dos Cámaras*".

¡Qué pobreza!

§ 313. "Gracias a esta separación, la maduración de la decisión asegura, al multiplicarse las instancias, una mayor garantía, descartándose con ello la contingencia de una votación momentánea obtenida mediante el azar de una mayoría de sufragios. Pero, además y sobre todo, el elemento estamental se ve así menos expuesto a contraponerse directamente al gobierno y, si el elemento mediador se coloca asimismo del lado del segundo estamento, el peso de su parecer se encontrará así tanto más reforzado cuanto más imparcial aparezca y más parezca neutralizada su oposición." [d]

[d] Aquí, en página 4 del pliego marcado por Marx con el número XL, termina el manuscrito. En la primera página del pliego siguiente, figuran solamente estas palabras, en la parte de arriba: "*Indice. Sobre la transición y explicación de Hegel.*"

DE LOS "ANALES FRANCO-ALEMANES" [157]

[CARTAS CRUZADAS EN 1843] [158]

M. a R.[a]

Treckschuit en D., marzo de 1843.

Estoy viajando por Holanda. Por lo que leo en los periódicos del país y en los franceses, veo que Alemania está y seguirá estando cada vez más hundida en el bochorno. Le aseguro a usted que, si disto mucho de sentir ningún orgullo nacional, siento, sin embargo, la vergüenza nacional, incluso en Holanda. Hasta el más pequeño holandés, comparado con el más grande de los alemanes, es un ciudadano de su Estado. ¡Y no hablemos de los juicios de los extranjeros acerca del gobierno prusiano! Reina una aterradora coincidencia y nadie se engaña ya acerca del sistema y de su naturaleza tan simple. De algo ha servido, pues, la nueva escuela. Ha caído el ostentoso manto del liberalismo y el más odioso de los despotismos se ha desnudado ante los ojos del mundo.

Es también una revelación, aunque invertida. Es una verdad que, por lo menos nos enseña a conocer la vaciedad de nuestro patriotismo y el carácter antinatural de nuestro Estado y a encubrir nuestro rostro. Me mirará usted sonriendo, y me preguntará: ¿Y qué salimos ganando con ello? Con la vergüenza solamente no se hace ninguna revolución. A lo que respondo: La vergüenza es ya una revolución; fue realmente el triunfo de la revolución francesa sobre el patriotismo alemán, que la derrotó en 1813. La vergüenza es una especie de cólera replegada sobre sí misma. Y si realmente se avergonzara una nación entera, sería como el león que se dispone a dar el salto. Reconozco que en Alemania no se percibe todavía ni siquiera la vergüenza; por el contrario, aquellos desgraciados siguen siendo patriotas. Pero, ¿qué sistema podrá sacarles el patriotismo del cuerpo, como no sea este ridículo sistema del nuevo caballero? [159] La comedia del despotismo que se representa en nuestro país es tan peligrosa para él como en su tiempo lo fue la tragedia para los Estuardos y los Borbones. Y aunque esta comedia no fuese considerada mucho tiempo como lo que es, sería, a pesar de todo, una revolución. El estado es algo demasiado serio para convertirlo en una carnavalada. La nave de los locos podría tal vez navegar durante algún tiempo, impulsada por el viento; pero marchará fatalmente hacia su destino, precisamente porque

[a] Marx a Ruge.

los locos no lo creen así. Y este destino es la revolución que se prepara.

R. *a* M.[b]

Berlín, marzo de 1843.

"Resulta duro, pero hay que decirlo, porque es verdad: no conozco pueblo alguno tan desquiciado como el alemán. Ves artesanos, pero no ves hombres; pensadores, pero no hombres; señores y siervos, jóvenes y personas maduras, pero no hombres. Es como un campo de batalla, en que encontramos, amputados y revueltos, manos, brazos y toda clase de miembros, con la sangre derramada cuajándose entre la arena." Hölderlin en el *Hyperion*. Estas palabras podrían servir de lema a mi modo de sentir, pero desgraciadamente no es nada nuevo; las mismas cosas obran de tiempo en tiempo de parecido modo sobre los hombres. Su carta es una ilusión. Su entusiasmo me deprime todavía más.

¿Qué llegaremos a vivir una revolución política? ¿*Nosotros*, los contemporáneos de estos alemanes? Amigo mío, convierte usted sus deseos en creencias. Conozco lo que es eso. Es dulce esperar y amargo renunciar a todas las quimeras. La desesperación exige más valor que la esperanza. Pero es el valor de la razón, y hemos llegado al punto en que ya no tenemos derecho a seguirnos engañando. ¿Qué es lo que vivimos en estos momentos? Una segunda edición de los acuerdos de Karlsbad [160] —edición aumentada por la omisión de la libertad de prensa prometida y corregida mediante la promesa de la censura—, un segundo fracaso de los intentos de libertad política, esta vez sin Leipzig y Bellealliance [161] y sin esfuerzos de los que tengamos razones para descansar. Ahora, descansamos del descanso, y nos reduce a la calma la simple repetición de la vieja máxima despótica, las copias de sus documentos. Caemos de una ignominia en otra. Yo abrigo exactamente el mismo sentimiento de opresión e indignidad de los tiempos de la conquista napoleónica, cuando Rusia sometió a la prensa alemana a una censura reforzada; y si usted encuentra un consuelo en el hecho de que experimentemos ahora la misma franqueza que entonces, a mí esto no me consuela en lo más mínimo. Cuando Napoleón, en Erfurt, replicó a los alemanes que iban a felicitarle llamándole *notre prince*[c] con las palabras: *je ne suis pas votre prince, je suis votre maître*,[d] escuchó un aplauso cerrado. Y si no se hubiese encargado de responderle las nevadas rusas, la indignación alemana seguiría aún aguardando. No me diga usted que aquellas desvergonzadas palabras fueron sangrientamente vengadas ni me replique que esta venganza casual habría llegado a producirse de un modo necesario y que todos los

[b] Ruge a Marx. [c] Nuestro príncipe. [d] Yo no soy vuestro príncipe, soy vuestro amo.

pueblos habrían llegado a rebelarse contra el descarado despotismo, tan pronto como éste se manifestara. Quiero ver a un pueblo que sea capaz de sentir su propia ignominia sin necesidad de que otros pueblos se mezclen; para mi, la revolución es la rebelión de todos los corazones y el levantamiento de todas las manos por el honor del hombre libre, por el Estado libre, el que no pertenece a ningún señor, sino que es la esencia pública misma que sólo a sí se pertenece. Y a esto jamás llegarán los alemanes. Hace ya mucho tiempo que están históricamente liquidados. Y nada prueba el que se batan en todas partes. Tampoco los pueblos conquistados y dominados se sustraen al deber de combatir, pero ahora como gladiadores que pelean por los fines de otros y se matan cuando sus amos se lo ordenan. "Ved cómo se bate el pueblo por nosotros", decía en 1813 el rey de Prusia. Alemania no es el heredero que sobrevive, sino la herencia de que se toma posesión.

Los alemanes no cuentan por los partidos que combaten, sino por el número de almas puestas en venta.

Dice usted que la hipocresía liberal ha sido desenmascarada. Es cierto, e incluso ha sucedido todavía más. Los hombres se sienten malhumorados y humillados; los amigos y conocidos razonan entre sí; por todas partes se habla aquí de la suerte de los Estuardos,[162] y quienes tienen miedo a pronunciar palabras comprometedoras menean, por lo menos, la cabeza para dar a entender que algo sienten por dentro. Pero, todo se reduce a palabras. ¿Acaso hay alguien que se atreva a confiar en que su descontento es general? ¿Es alguno acaso tan necio como para ignorar lo que son nuestros filisteos y hasta dónde llega su inagotable paciencia carneril? Cincuenta años después de la Revolución francesa, volvemos nosotros a pasar por todas las desvergüenzas del viejo despotismo. No me diga usted que el siglo XIX ya no lo soporta. Los alemanes han resuelto este problema. No sólo lo soportan, sino que lo soportan, incluso, con patriotismo, y nosotros, que enrojecemos de vergüenza ante ello, precisamente nosotros, sabemos que lo merecen. ¿Quién no habría pensado que esta tajante recaída de los discursos en el silencio, de la esperanza en el abatimiento, de un estado parecido al humano en un estado de total esclavitud pondría en conmoción todos los espíritus de la vida, espolearía la sangre en los corazones y arrancaría un clamor general de indignación? El alemán sólo tenía esa libertad de los espíritus que puede conservar incluso el hombre convertido en siervo de otro, y hasta este sentimiento le ha sido arrebatado; los filósofos alemanes eran ya de antes servidores de los hombres, hablaban y callaban obedeciendo órdenes, y Kant nos dio a conocer los documentos; pero se toleraba su osadía de proclamar la libertad del hombre en abstracto. Hoy se ha cancelado incluso esta libertad, la llamada libertad científica o de principio, que se resigna a no verse realizada y abundan, naturalmente, las gentes dispuestas a predicar la fe de Torquato Tasso:

No creáis que hinche mi pecho
El salvaje impulso de la libertad.
El hombre no ha nacido *para ser libre*.
No hay para el hombre noble dicha mejor
que la de *servir* al príncipe a quien venera.

Si alguien objetara: ¿Y si no lo venera?, repetirían: El hombre no ha nacido para ser libre. Se trata de su concepto, no de su dicha. Sí, Tasso tiene razón: el hombre que sirve a otro y a quien llamamos esclavo, puede sentirse dichoso; puede sentirse, incluso, noble, como demuestra la historia y Turquía. Concedido, pues, que hay una unidad de concepto, no entre el hombre y el ser libre, sino entre el hombre y el siervo, queda justificado el viejo mundo.

Los alemanes, veinticinco años después de la revolución, nada tuvieron que objetar en contra del hecho de que los hombres han nacido para servir y para ser una posesión de sus señores innatos. Los príncipes alemanes se han agrupado en su Confederación para restaurar su propiedad privada sobre el país y sus habitantes y abolir de nuevo los "derechos humanos". Y, como esto era antifrancés, fueron aclamados. La teoría se encarga de corroborar el hecho consumado, y ¿por qué Alemania no iba a escuchar sin protestar esta teoría? ¿Por qué no iba a resignarse a su suerte, pensando que así tiene que ser, puesto que *el hombre no ha nacido para ser libre?*

Y así es, en efecto: esta generación no ha nacido, realmente, para ser libre. Treinta años de páramo político, viviendo bajo una opresión tan humillante, que hasta los sentimientos y los pensamientos de los hombres son vigilados y regulados por la policía secreta de la censura, han convertido a Alemania en una nulidad política mayor que nunca. Dice usted que la nave de los locos, juguete a merced de las olas y los vientos, no escapará a su suerte, y que esta suerte es la revolución. Pero no añade usted que esta revolución será la curación de los locos; por el contrario, la imagen que usted emplea solo conduce a la idea de la hecatombe. Pero tampoco esto se lo concedo. No hay que esperar tal hecatombe, pues físicamente este pueblo tan útil jamás perecerá, aunque espiritualmente, es decir, en cuanto a su existencia como pueblo libre, hace ya mucho tiempo que ha dejado de existir.

Juzgando a Alemania por lo que ha sido y es su historia, no me objetará usted que toda su historia aparece falseada y que toda su vida pública no representa la verdadera situación del pueblo. Lea usted el periódico que quiera y se convencerá de que no cesa —y tendrá usted que reconocer que la censura no impide a nadie dejar de hacerlo— de ensalzar las libertades y la dicha nacional que poseemos; pues bien, vaya a decirle a un inglés, un francés o incluso simplemente a un holandés, que esto no forma parte de nosotros mismos y de nuestro propio carácter.

El espíritu alemán, allí donde se manifiesta, es bajo y vil, y no ten-

go reparo en afirmar que si no se manifiesta de otro modo, ello se debe exclusivamente a su vileza. ¿O acaso pretende apreciar tan alto su existencia privada, sus méritos secretos, sus libres conversaciones de tertulia y su puño descargado sobre la mesa como para pensar que la ignominia de su realidad actual pueda ser lavada una vez más por el honor de su futuro? ¡El famoso futuro alemán! ¿Dónde está enterrado su simiente? ¿Acaso en la ignominiosa historia que hasta ahora hemos vivido? ¿O en la desesperación de quienes tienen un concepto de lo que es la libertad y el honor histórico? ¿O incluso en la afrenta que otros pueblos derraman sobre nosotros y que nos hacen sentir de un modo más vivo precisamente cuando mejores sentimientos nos demuestran? Pues, cuando lo hacen, no pueden siquiera imaginarse hasta qué grado de insensibilidad y degeneración política hemos descendido. Lea usted lo que dice el *Times* acerca de la opresión de la prensa en Prusia. Lea usted como hablan los hombres libres, lea usted cuánto amor propio nos reconocen todavía, a nosotros, que no poseemos ninguno, y deplore usted la situación que vivimos en Prusia y en Alemania. Sé bien que yo mismo estoy comprometido a esto; no crea que trato de eximirme de la vergüenza general. Acúseme usted de *no obrar mejor* que los otros, exíjame que conjure, con el nuevo principio, una nueva época, y me convierta en un escritor que haga marchar tras él a un nuevo siglo; hágame todos los amargos reproches que quiera, pues estoy dispuesto a escucharlos. Nuestro pueblo no tiene ante sí futuro alguno, ¿de qué servirá nuestro llamamiento?

M. a R.[e]

Colonia, mayo 1843.

Su carta, mi querido amigo, es una buena elegía, un canto funeral que le corta a uno el respiro; pero, políticamente, no es absolutamente nada. Ningún pueblo desespera, y aunque tenga que esperar largo tiempo solamente por necedad, al cabo de muchos años, un buen día, en un llamarada súbita de inteligencia, llega la hora en que ve colmados, de pronto, todos sus buenos deseos.

Pero, me ha contagiado usted; su tema aún *no* está agotado, voy a añadirle el final, y cuando todo haya acabado, alárgueme usted la mano para que comencemos de nuevo, desde el principio. Dejad que los muertos entierren a sus muertos y los lloren. Pero es una suerte envidiable la de los primeros que penetran en la nueva vida; esa suerte será la nuestra.

Es verdad que el viejo mundo es del filisteo. Pero no debemos tratar a éste como a un fantasma del que uno se aparta lleno de miedo. Lejos de ello, debemos mirarle fijamente a los ojos. Pues vale la pena estudiar bien a este amo del mundo.

[e] Marx a Ruge.

Es el amo del mundo, ciertamente, porque lo llena con su sociedad, como los gusanos llenan el cadáver. Por eso la sociedad de estos señores no necesita ser más que un tropel de esclavos, y no es necesario que los propietarios de los esclavos sean hombres libres. Porque se les llame señores en sentido eminente, por su propiedad sobre el país y sus habitantes, no dejan de ser tan filisteos como sus gentes.

Para ser hombres, tendrían que ser antes espirituales, hombres libres republicanos. Pero los filisteos no quieren ser ni lo uno ni lo otro. ¿Qué les resta, pues, ser y querer?

Lo que ellos quieren, vivir y multiplicarse (y más allá de esto, como dice Goethe, no va nadie), lo quiere también la bestia, a lo que un político alemán añadiría, cuando mucho, que el hombre *sabe* que quiere eso y que el alemán es tan ponderado como para no apetecer más.

Habría que volver a despertar en el pecho de estos hombres el sentimiento humano de sí mismos, el sentimiento de la libertad. Solamente este *sentimiento*, que ha desaparecido del mundo con los griegos y que el cristianismo hace perderse en el vapor azul del cielo, puede volver a convertir la sociedad en una comunidad de hombres proyectados hacia fines más altos, en un Estado democrático.

Por el contrario, los hombres que no se sienten como tales les nacen a sus señores como una cría de esclavos o caballos. Los señores de linaje son la meta de toda esta sociedad. Este mundo les pertenece a ellos. Lo toman tal y como es y se siente. Y se toman a sí mismos tal y como se encuentran y se colocan allí donde han crecido sus pies, sobre las espaldas de estas bestias políticas, cuyo destino se reduce a ser para ellos "sumisas, dulces y obedientes".

El mundo de los filisteos es el *mundo político animal* y, puestos en el trance de tener que reconocer su existencia, no nos queda otra cosa que dar sencillamente la razón al *status quo*. Largos siglos de barbarie lo han creado y desarrollado, y ahora se alza ante nosotros como un sistema consecuente cuyo principio es el *mundo deshumanizado*. Era, pues, natural que el mundo filisteo más perfecto de todos, nuestra Alemania, quedase muy rezagado detrás de la Revolución francesa, que volvió a restaurar el hombre; y el Aristóteles alemán que calcara su Política sobre nuestras realidades escribiría a la cabeza de ella: "El hombre es un animal social, pero totalmente apolítico"; sin embargo, no podría explicar el Estado con mayor acierto de lo que lo ha hecho el señor Zöpfl, autor del *Derecho constitucional del Estado en Alemania*. El Estado es, según este autor, una "agrupación de familias" que —proseguimos nosotros, por nuestra cuenta— pertenece hereditariamente y en propiedad a la familia más alta de todas, a la que se da el nombre de dinastía. Cuanto más procreen las familias, más felices serán las gentes, más grande el Estado y más poderosa la dinastía, y esta es la razón de que en la Prusia, normalmente despótica, se conceda una prima de cincuenta táleros por el séptimo hijo.

Los alemanes son unos realistas tan apacibles, que sus deseos y sus

pensamientos de más alto vuelo no van nunca más allá de la árida realidad. Y esta realidad, y nada que se salga de ella, es lo que aceptan quienes los dominan. También éstos son realistas, muy alejados de cuanto signifique pensamiento y de toda grandeza humana, oficiales y terratenientes al uso, pero no se equivocan, tienen toda la razón, pues tal y como son bastan sobradamente para usar y dominar este mundo animal, ya que la dominación y el uso es *un* concepto, aquí como dondequiera. Y cuando se hacen aclamar y tienden la mirada sobre esta masa de cabezas sin seso, ¿cómo no van a abrigar los pensamientos de Napoleón en el paso del Beresina? Se cuenta de él que, apuntando hacia abajo, hacía el revuelto tropel de los soldados que se ahogaban, gritó a su acompañante: *Voyez ces crapauds!* [f] Probablemente será una mentira, pero una mentira que esconde, a pesar de todo, una verdad. El único pensamiento que alberga el despotismo es el desprecio al hombre, el hombre deshumanizado, pensamiento que lleva a muchos otros la ventaja de ser, al mismo tiempo, un hecho. El déspota ve siempre a los hombres privados de su dignidad. Los ve ahogarse ante sus propios ojos y hundirse para él en el lodo de la vileza, del que vuelven a emerger, como los sapos. Y si esta idea se impone incluso a hombres como Napoleón, que antes de su locura dinástica era capaz de perseguir grandes fines, ¿cómo podría ser idealista en medio de semejante realidad un rey completamente vulgar?

El principio de la monarquía es, en general, el principio del hombre despreciado y despreciable, del *hombre deshumanizado*, y Montesquieu se equivoca totalmente cuando establece como su principio el honor. Montesquieu recurre a la distinción entre monarquía, despotismo y tiranía. Pero estos son nombres de *un mismo* concepto y, a lo sumo, mediará una diferencia moral dentro de un principio único. Allí donde el principio monárquico se halla en mayoría, se hallan en minoría los hombres, y cuando no se le pone en duda, el hombre ni siquiera existe. ¿Por qué, pues, un hombre como el rey de Prusia, que no tiene ninguna prueba de que sea problemático, no va a dejarse llevar a su capricho? Y, si lo hace, ¿cual es el resultado? ¿Intenciones contradictorias? Bien, de ello no sale nada. ¿Tendencias impotentes? Siguen siendo, con todo, la única realidad política. ¿Desaires y perplejidades? Sólo hay *un* desaire y *una* perplejidad: el descender del trono. Mientras ocupa su sitial, el capricho tiene razón. Por muy inconstante, necio y despreciable que sea, seguirá siendo lo bastante bueno para gobernar a un pueblo que jamás ha conocido más ley que la arbitrariedad de sus monarcas. No digo que la falta de cabeza del sistema y la pérdida del respeto en el interior y hacia el exterior no vayan a tener consecuencias; no asumo la garantía de la nave de los locos, pero afirmo que el rey de Prusia seguirá siendo un hombre de su tiempo mientras el mundo, vuelto del revés, siga siendo el mundo real.

[f] ¡Mirad esos sapos!

Como usted sabe, yo me he ocupado mucho de este hombre. Ya reconocía su valor y su destino cuando no contaba con más órgano que el *Semanario Político Berlinés.*[163] Y ya con motivo de la aclamación que se le tributó en Königsberg justificó mi conjetura de que, ahora, el problema pasaría a ser puramente personal. Declaró que su corazón y su espíritu serían, de allí en adelante, la ley fundamental de Estado en los dominios de Prusia, en *su* Estado, y la verdad es que el sistema, en Prusia, es el rey. No hay más persona política que él. De un modo o de otro, su personalidad determina el sistema. Lo que el monarca hace o se le deja hacer, lo que piensa o se pone en sus labios es lo que en Prusia piensa o hace el Estado. Y, realmente, al declararlo así, sin ambages, el actual rey, ha prestado un servicio.

El error estuvo, durante algún tiempo, en considerar importante qué deseos y qué pensamientos exteriorizara el rey. En realidad, esto no podía hacer cambiar nada, pues el filisteo es el material de la monarquía y el monarca no es nunca más que el rey de los filisteos; y no puede liberarse a sí mismo ni liberar a sus gentes, hacer de ellos verdaderos hombres, mientras ambas partes sigan siendo lo que son.

El rey de Prusia ha intentado cambiar el sistema con su teoría, que realmente *no había* mantenido así su padre.[164] La suerte que siguió este intento es conocida. Fracasó totalmente. Y es muy natural que así fuese. Cuando se vive en el reino político animal no cabe otra reacción ni es posible avanzar, como no sea abandonando la base sobre que ese reino descansa y pasando al mundo humano de la democracia.

El viejo rey no quería nada extravagante; era un filisteo y no tenía ninguna clase de pretensiones espirituales. Sabía que el Estado de los servidores y su poseedor sólo requerían una existencia tranquila y prosaica. El nuevo rey sentíase más animado y más despierto y tenía una idea mucho más alta de la omnipotencia del monarca, limitada solamente por su corazón y su inteligencia. Le repugnaba el viejo Estado anquilosado de servidores y esclavos. Aspiraba a infundirle vida y animarlo totalmente con sus deseos, sentimientos e ideas; y, si quería conseguir su propósito, podía exigir esto en *su* Estado. De ahí sus discursos y sus efusiones liberales. Todos sus súbditos debían ser gobernados, no por la ley muerta, sino por el corazón vivo del monarca. Aspiraba a poner en movimiento todos los corazones y todos los espíritus para la realización de sus deseos cordiales y de sus planes largo tiempo acariciados. Y el movimiento se puso en marcha, pero los demás corazones no palpitaron como el suyo y a los súbditos no se les dejó abrir la boca, ni pensar siquiera, naturalmente, en abolir la vieja dominación. Los idealistas que tienen la desvergüenza de querer convertir al hombre en hombre tomaron la palabra y, mientras el rey lucubraba en su viejo alemán, ellos creían poder filosofar en el alemán nuevo. Por un momento, pareció como si el viejo orden de cosas se hubiera invertido; más aún, las cosas co-

menzaron a convertirse en seres humanos y hasta había hombres notorios, aunque en las Dietas no se consienta llamar a nadie por su nombre; pero los servidores del viejo despotismo no tardaron en poner término a estos manejos antialemanes. No era difícil hacer estallar un conflicto sensible entre los deseos del rey, que sueña con un gran pasado lleno de curas, caballeros y siervos, y las intenciones de los idealistas, que aspiran solamente a las consecuencias derivadas de la revolución francesa y que, por tanto, quieren siempre la república y un orden que sea el de los hombres libres, en vez del orden de las cosas muertas. Y cuando este conflicto se hizo tajante y lo bastante molesto y el colérico rey estaba ya suficientemente irritado, los servidores, que antes habían dirigido con tanta facilidad la marcha de las cosas, acudieron ante él y declararon que el monarca no hacía bien en seducir a sus súbditos incitándolos a pronunciar inútiles discursos y que, en aquellas condiciones, ellos no podrían gobernar a la raza de los hombres discurseadores. También el señor de todos los rusos traseros se mostraba inquieto con el movimiento desatado en las cabezas de los rusos delanteros [165] y exigió que se restaurase el viejo y tranquilo orden de cosas. Y, así, se reeditó la vieja proscripción de todos los deseos y pensamientos de los hombres en torno a los derechos y los deberes humanos, es decir, el retorno al viejo Estado anquilosado de los servidores, en que el esclavo sirve silenciosamente y el amo del país y de sus habitantes domina en medio del mayor silencio posible por medio de un séquito sumiso y bien educado. Ni el uno ni los otros pueden decir lo que realmente quieren: los habitantes, que quieren llegar a ser hombres, el amo que no puede utilizar para nada a los hombres en su reino. El silencio, es por tanto, el único medio de entenderse. *Muta pecora, prona et ventri obedientia.*[g]

En esto paró el fracasado intento de acabar con el Estado filisteo sin destruir sus propias bases; sirvió para poner de manifiesto ante los ojos del mundo entero la necesidad imperiosa de la brutalidad y la imposibilidad total de la humanidad, para el despotismo. Una relación brutal solo puede mantenerse en pie por medio de la brutalidad.

Y aquí, termino con nuestra tarea común de mirar cara a cara al filisteo y a su Estado. No dirá usted que coloca muy alto el presente y si a pesar de ello no desespero de él, es su propia situación desesperada lo único que me infunde esperanza. Y no hablo para nada de la incapacidad de los amos y la indolencia de los súbditos y servidores, que dejan que todo marche como Dios quiere; y, sin embargo, ambas cosas bastarían para provocar una catástrofe. Sólo quiero llamar la atención de usted hacia el hecho de que los enemigos del filisteísmo, es decir, todos los hombres que piensan y padecen, han llegado a una inteligencia, para lo que antes carecían totalmente de medios, y que incluso el sistema pasivo de la procreación de los viejos súbditos suministra todos los días nuevos reclutas al servicio de la nueva humanidad. Y el sistema del lucro y del comercio, de la pro-

[g] El silencioso rebaño baja la cabeza y obedece al estómago.

piedad y la explotación de los hombres se encarga de conducir, más aprisa todavía que el aumento de la población, a una ruptura dentro de la actual sociedad, ruptura que el viejo sistema no puede remediar, sencillamente porque este sistema no cura ni crea nada, sino que se limita a existir y a disfrutar. Pero la existencia de la humanidad doliente que piensa y de la humanidad pensante que sufre y vive oprimida acabará siendo indisfrutable e indigerible para el pasivo mundo animal de los filisteos, que disfruta sin pensar.

Por nuestra parte, es necesario sacar totalmente a la luz del día el viejo mundo y desarrollar positivamente el mundo nuevo. Y cuanto más tiempo dejen los acontecimientos a la humanidad pensante para recapacitar y a la humanidad doliente para concentrarse, más acabado se presentará el producto ante el mundo que lleva en su entraña el presente.

B. a R.[h]

Isla de Pierre, Lago de Biel,
mayo de 1843.

Nuestro amigo M. me ha dado a leer su carta, escrita en Berlín. Le encuentro a usted muy abatido en cuanto a Alemania. Sólo ve usted a la *familia* y al filisteo, encerrado entre sus cuatro estrechas paredes con sus pensamientos y deseos, y no quiere pensar en la primavera que lo arrancará de su encierro. No pierda usted la fe, querido amigo; no la pierda precisamente usted. Piense que yo, el ruso, el bárbaro, no la pierdo, que no renuncio a Alemania, y usted, que vive en el centro del movimiento alemán, que ha vivido los inicios de este movimiento y se ha visto sorprendido por su auge, ¿va usted a condenar a la impotencia, ahora, a los mismos pensamientos de los que antes, cuando aún no había dado pruebas de su fuerza, lo esperaba todo? Reconozco que falta todavía mucho para que amanezca el día del 1789 alemán, pues ¿cuándo los alemanes no han marchado con siglos de retraso? Pero ellos no quieren decir que debemos reclinar las manos en el regazo y desesperar cobardemente. Si hombres como usted ya no creen en el futuro de Alemania y renuncian a laborar por él, ¿quién va a creer, quién va a actuar?

Le escribo esta carta en la isla de Rousseau, junto al lago de Biel.[i] Usted sabe que yo no vivo de fantasías ni de frases; pero siento que algo me sacude la médula y los huesos al pensar que precisamente hoy, al escribirle a usted y al escribirle sobre estos problemas, he venido a este lugar. No cabe duda de que mi fe en el triunfo de la humanidad sobre los curas y los tiranos es la misma que el gran desterrado supo infundir a millones de almas y que trajo con él a estos parajes. Rousseau y Voltaire, estos inmortales, vuelven a ser jóvenes; celebran su resurrección en las cabezas mejor dotadas de la nación

[h] Bakunin a Ruge. [i] En Suiza.

alemana; vuelve a alentar en el mundo un gran entusiasmo por el humanismo y por el Estado, cuyo principio es real y definitivamente el hombre, un odio ardiente contra los curas y la insolencia con que manchan cuanto en el hombre hay de grande y de verdadero. *La filosofía volverá a desempeñar el papel que un día desempeñó tan gloriosamente en Francia*, y nada prueba en contra de ella el hecho de que sus adversarios reconozcan antes que ella *misma* su fuerza y su temible poder. La filosofía es candorosa y no sabe todavía las luchas y persecuciones que la aguardan, porque ve en todos los hombres a seres racionales y habla a su razón, como si ella pudiese darle órdenes como dueño y señor absoluto. Y es perfectamente natural que nuestros adversarios, que tienen el cinismo de declarar que son y desean seguir siendo seres irracionales, abran con medidas irracionales el combate práctico, la resistencia contra la razón. Esta actitud es ya una prueba del poder superior de la filosofía, este grito en contra de ella es ya su victoria. Voltaire dice en algún lugar: *Vous, petits hommes, revêtus d'un petit emploi, qui vous donne una petit autorité dans un petit pays, vous criez contre la philosophie?* [1] Vivimos, en lo que a Alemania se refiere, en los tiempos de Rousseau y Voltaire, y "quienes somos todavía lo bastante jóvenes para poder recoger los frutos de nuestros esfuerzos alcanzaremos a ver una gran revolución y a vivir tiempos en los que valga la pena haber nacido". También nosotros podemos repetir estas palabras de Voltaire, sin el temor de que la historia las confirme la segunda vez con menos fuerza que la primera.

Ahora, son todavía los franceses nuestros maestros. Llevan, en el terreno político, una delantera de siglos. ¿Y qué se sigue de todo esto? Esa formidable literautra, esa poesía viva y esas artes plásticas, esa formación y espiritualización de todo el pueblo, cosas todas que sólo podemos entender de lejos. Necesitamos ganar el tiempo perdido, necesitamos sacudir esta nuestra soberbia metafísica que no infunde calor al mundo, necesitamos trabajar día y noche hasta llegar a vivir como hombres entre hombres, hasta llegar a ser libres y hacer libres a otros; necesitamos —no me cansaré de repetirlo— tomar posesión de nuestro tiempo con nuestras ideas. Al poeta y al pensador le es dado adelantarse al porvenir y levantar un mundo nuevo de libertad y belleza dentro del páramo de decadencia y carcoma que nos rodea.

Y, a la vista de todo esto, iniciado como se halla en el secreto de las fuerzas eternas que alumbran de su seno los nuevos tiempos, ¿quiere usted desesperar? Si usted desespera de Alemania, no desespera solamente de sí mismo, sino que renuncia al poder de la verdad a que se ha consagrado. Pocos hombres son lo bastante nobles para entregarse por entero y sin reservas a la acción de la verdad liberadora, pocos pueden comunicar a las gentes de su tiempo este movimiento del corazón y de la cabeza; pero aquel que una vez ha conseguido llegar a ser el vocero de la libertad y cautivar al mundo con las

[1] Vosotros, hombrecitos, investidos de pequeños cargos que os dan una pequeña autoridad en un pequeño país, ¿gritáis contra la filosofía?

notas de plata de su voz tiene garantizada la victoria de su causa, garantía que otro sólo podrá alcanzar con el mismo trabajo y el mismo éxito.

Y ahora reconoceré que debemos romper con nuestro pasado. Hemos sido derrotados, y aunque solo fuese la fuerza bruta la que se interpusiera en el camino de la acción del pensamiento y la poesía, esta brutalidad habría sido imposible si nosotros no hubiésemos vivido aislados en el cielo de las teorías eruditas, si hubiésemos sabido traer al pueblo a nuestro lado. No hemos sabido defender su causa ante él mismo. Los franceses lo hicieron de otro modo. Quienes trataron de oprimir a sus libertadores no lo lograron porque no pudieron.

Sé que ama usted a los franceses, que siente usted su superioridad. Para una voluntad fuerte y en una causa tan grande, basta con sentir entusiasmo por ellos para alcanzarlos. ¡Qué indecible dicha, esta aspiración y este poder! ¡Y cuánto le envidio a usted por su labor y hasta por su cólera, pues también éste es el sentimiento de todos los hombres nobles de su pueblo! ¡Cuánto daría por poder participar de ello! Daría mi sangre y mi vida por su liberación. Créame usted: ese pueblo se pondrá en pie y verá la luz del día de la historia humana. Los germanos no conocerán siempre la ignominia de ser los mejores servidores de todos las tiranías, a costa de su propio orgullo. Usted le reprocha el no ser libre, el que solamente es un pueblo privado. Sólo nos dice lo que es, pero ¡cómo puede probar con ello lo que un día será?

¿Acaso en Francia no ocurrió exactamente lo mismo? ¡Y cuán poco tardó toda Francia en convertirse en un ser público y en ver a todos sus hijos convertidos en hombres políticos! No debemos abandonar la causa del pueblo, aun cuando él mismo la abandone. Aunque estos filisteos se aparten de nosotros y nos persigan, sus hijos se entregarán a nuestra causa con tanta mayor lealtad. Si sus padres tratan de asesinar la libertad, ellos marcharán a la muerte para salvarla.

¿Y qué ventaja tenían ante nosotros los hombres del siglo XVIII? Estos hombres hablaban en medio de un páramo. Tenemos ante nosotros los asombrosos resultados de sus ideas y podemos ponernos prácticamente en contacto con ellos. Traslad émonos a Francia, crucemos el Rin y nos sentiremos de golpe en medio de los nuevos elementos que en Alemania aún no han nacido. La difusión del pensamiento político en todos los círculos de la sociedad, la energía del pensamiento y la palabra, que brota en las cabezas más esclarecidas solamente porque en cada una de sus poderosas palabras se siente la fuerza de todo un pueblo: todo eso podemos llegar a conocerlo ahora por la experiencia viva. Un viaje a Francia e incluso una larga estancia en París sería enormemente ventajoso para nosotros.

La teoría alemana ha merecido con creces esta desastrosa caída desde el cielo en que ahora se estrella, perseguida por los toscos teólogos y los nuevos hidalgos rurales que la acosan como mastines y le marcan los caminos. Y solo puede salir ganando, si esta caída la salva de su soberbia. De ella y solo de ella dependerá el sacar las enseñan-

zas de su destino, al verse abandonada en su cueva oscura y solitaria, sin otro camino de salvación que el corazón del pueblo. ¿Quién ganará para sí el pueblo, tú o nosotros?, gritan al filósofo esos oscuros castrados. ¡Vergüenza para ellos, pero honor y salud para los hombres que saben llevar adelante la causa de la humanidad!

Aquí y solamente aquí comienza el combate, y nuestra causa es tan poderosa, que, siendo como somos, unos cuantos hombres dispersos y con las manos atadas, nuestro solo grito de combate basta para infundir a sus miríadas miedo y espanto. Muy bien, ¡sea!, yo, escita, disolveré vuestras bandas, germanos, para que os convirtáis en griegos. Enviadme vuestras obras y aquí, en la Isla de Rousseau, me encargaré yo de imprimirlas y de volver a grabar con letras de fuego en las puertas del cielo de la Historia: ¡Muerte a los persas!

R. a B.[k]

Dresde, junio de 1843.

Recibo ahora su carta, al cabo de algún tiempo; pero su contenido no pierde fácilmente actualidad. Tiene usted razón. Los alemanes nos hemos quedado realmente tan atrás, que necesitamos volver a poner en pie una literatura humana, para poder conquistar teóricamente el mundo y que éste sienta luego las ideas necesarias para poder actuar. Tal vez podamos emprender en Francia e incluso con los franceses una publicación común. Voy a escribir a mis amigos acerca de esto. Usted tomó este asunto tan a pecho y sin razón, que en Berlín estaba yo disgustado. Los demás, en cambio, se sentían muy satisfechos; un solo deseo realizado por el primero de los berlineses, por el rey, vale por un mundo entero de desazón. No vaya usted a creer que yo desconozco estos amplios designios. El cristianismo, por ejemplo, es todo, por así decirlo. Pues bien, ya está restaurado, el Estado es cristiano, un verdadero convento, el rey es cristianísimo y los funcionarios reales cristianos a más no poder. Reconozco que estas gentes solo son cristianas porque no les basta con una sola servidumbre. Necesitan añadir a la pleitesía a la corte terrenal la tributada a la corte celestial; no contentos con que la servidumbre sea su cargo, quieren que sea además su conciencia. Y si los salvajes de Norteamérica se arrancan ellos mismos a latigazos sus pecados, hay que esperar que algún día los pueblos ejecuten el mismo procedimiento *en estos perros del cielo.* Pero, por el momento, ¿quién no encontrará que las cosas marchan bien en el reino de Dios? Y puede usted estar seguro de que también yo participaría gozosamente del esplendor general si no advirtiese que el malhumor desengañado vale más, desde luego, que la autosatisfacción dentro del desengaño. Dirá usted que habría sido bueno que leyera el *Eulenspiegel,*[166] malhumorado ya al ver que se le venía encima la mon-

[k] Ruge a Bakunin.

taña; también los berlineses lo han leído y lo leen siempre, cuando leen su Historia, pero sin provecho, aferrándose a la creencia de que sus hazañas de *Eulenspiegel* son chistes graciosos. Hasta su cristianismo les interesa solamente como un buen chiste, como una ocurrencia genial. Es gracioso, desde luego, eso de profesar todas las necedades de la superstición, envolviéndose, al hacerlo, en un manto sagrado; es gracioso oír hablar ahora en el estilo del Sacro Imperio Romano, con "saludo y apretón de manos por adelantado" o firmar, en estos tiempos tan poco sacrosantos, con la fecha de alguna fiesta sagrada, y, como tampoco resulta posible, poner la fecha de algún lugar sagrado, tal vez de San Juan de Letrán o del Vaticano, es gracioso, por lo menos, emitir la bula restableciendo las Hermanas de la Caridad o fundando la capilla de San Adalberto desde el palacio del no santo Federico.[167]

Pero, no quiero exponerme una vez más al peligro de vivir entre palmas, ni siquiera en la fantasía. Adiós, Berlín. Dresde es, ahora, conmigo. Aquí se ha conseguido ya todo y se disfruta de todo lo que Prusia no puede recobrar ni con todos los esfuerzos de su ingenio oficial. Los estamentos, los gremios, las viejas leyes, los clérigos al lado de los seglares, el prelado católico en la Cámara de los consejeros del reino, los calzones cortos y las medias negras que lucen también los sacerdotes luteranos, los divorcios con la bendición de la Iglesia y el poder del consistorio en estos asuntos, la fiesta dominical y las multas de 16 centavos hasta 5 táleros contra cuantos violen el descanso sabático dedicándose a trabajos pesados, una liga contra los atormentadores de animales, pero ninguna contra los barredores de chimeneas ni contra quienes dejan desamparados a los hombres; pero no, para no ser injustos, debemos recordar aquí que un honrado cristiano, que toma en serio el humanismo y ha acabado en parte con las torturas de los niños pobres, ha fracasado en su empeño, no precisamente por su incapacidad, sino por la excelencia de lo existente. Sajonia encierra en su seno todo el esplendor de los viejos tiempos, pero remozado; habría que estudiar mucho más este Eldorado de los viejos leguleyos y la vieja teología, este Sacro Imperio Romano en miniatura, cuyas distintas direcciones de Círculos y Capitanías administrativas se declararán pronto independientes entre sí y cuya Universidad, la de Leipzig, vive ya de largo tiempo atrás independiente del vano curso de la cultura espiritual en la vasta y estéril Alemania, y no digamos en Europa. Con lo cual no quiero decir, ni mucho menos, que Sajonia no haya hecho ningún progreso. Le contaré una historia. Los judíos son malos cristianos; por eso no participan de las libertades del resto del pueblo sajón, no poseen los derechos que amparan el honor ni pueden hacer esto y aquello que les es lícito a las personas bautizadas. Pues bien, le contaré lo que pasó con la terraza y el puente de Brühl. Junto al puente, donde ahora hay una escalera, se levanta una especie de parapeto que cierra el paso por el otro lado. Un centinela se encargaba de que, muchos días, nadie pasara por allí y cerraba el paso todos los días a los judíos y a los perros. Un día, quiso cruzar la señora de un gene-

ral, llevando un perro en los brazos, y el centinela le cerró el paso, por el perro. La señora, indignada, se quejó a su marido, el general, y se cursó una nueva consigna aboliendo la prohibición para los perros. Desde entonces, los perros pueden entrar, de vez en cuando, a la terraza. ¿Y los judíos? No, éstos todavía no. En vista de ello, los judíos protestaron, pidiendo que se los equiparara a los perros. El general no sabía qué hacer. ¿Debía revocar la orden dada, cuyas consecuencias revolucionarias no había podido prever? Su señora insistía en los derechos de su perro y éste en los de sus amigas. La cosa se había convertido en costumbre y el general se daba cuenta de que los judíos pondrían el grito en el cielo si ahora, en pleno siglo XIX, no les hacía extensivo el privilegio otorgado a los perros y que habían disfrutado a todo lo largo de la Edad Media. Así, pues, bajo su propia responsablilidad, se dedicó a permitir que también los judíos entraran en los jardines, siempre y cuando que éstos no estuviesen cerrados por la estancia de la Corte. La indignación era grande, pero el veterano guerrero se mantuvo en sus trece. Hasta que llegaron los rusos. Repnin, general gobernador de la plaza, se encontró en 1813 con que no tenía lugar para su Corte. En vista de ello, mandó convertir los jardines en la terraza de Brühl, con su gran escalera y el libre acceso que ahora se abre a ella. Esto sublevó los corazones de todos los sajones de sentimientos normales; y si los rusos no hubieran sido mucho más populares que los prusianos, habría estallado una revuelta. El pueblo dejó las cosas estar, se prestó incluso a cazar los faisanes señoriales de los jardines y se resignó a que se abriera también a las gentes este paseo, reservado antes a los faisanes. Pero uno de ellos, el más normal de todos los sajones, un consejero áulico del Príncipe, que todavía vive, jamás ha perdonado a los rusos su intolerable afán de innovaciones, que ha venido a destruir el orden establecido. Él no reconoce la legalidad de la terraza ni la de los jardines. Jamás ha puesto el pie en "la terraza rusa", ni para subirla ni para bajarla, y procura siempre atravesar por el legítimo portillo de los viejos tiempos, sin hacerse acompañar nunca por perros ni por judíos y sin pasar por delante de las jaulas de los faisanes, como no sea por el camino del centro, que ya en los viejos y buenos tiempos pasados tenían que recorrer los visitantes a pie, fuera de la época de cría de las aves.

No cabe duda de que el cristiano conservador es hombre razonable, y si todos los alemanes fuesen sajones normales y corrientes y no hubiese rusos, que de vez en cuando vienen y les abren paso, ni franceses que les cortan las coletas, como en Jena, y si, por último, no hubiese prusianos ni apuntasen afanes de innovaciones en las cabezas de sus monarcas cristianos y paganos, no cabe duda de que en ninguna parte del mundo se viviría más tranquilamente que aquí, en Dresde. Pero, tal como están las cosas, son de temer para nuestra patria sajona, tan tranquila y hermosa por dentro, que surjan de fuera, todavía, grandes conmociones.

El mundo es perfecto, siempre y cuando
Que no venga a perturbarlo *el hombre,* con sus sufrimientos.

F. a R.[l]

Bruckberg, junio de 1843.

Sus cartas y los planes literarios, que me comunica, me han dado mucho que pensar. Mi soledad necesita de esas cosas y le ruego que no deje usted de seguirme escribiendo. La muerte de los *Anales Alemanes* me recuerda un poco a la muerte de Polonia. Los esfuerzos de unos cuantos hombres han resultado inútiles en medio del pantano general de la vida podrida de un pueblo.

No será tan fácil que encontremos en Alemania un asidero firme. Todo está podrido hasta el tuétano, unas cosas de un modo, otras de otro. Necesitamos hombres nuevos. Pero esta vez no llegarán, como en la transmigración de los pueblos, de los pantanos y los bosques, sino que tendremos que engendrarlos de nuestra propia entraña. Y a la nueva generación deberemos ofrecerle un nuevo mundo, en el pensamiento y en la poesía. Todo hay que extraerlo del fondo mismo de las cosas. Una labor gigantesca para muchas fuerzas coaligadas. Ni un solo hilo del viejo régimen habrá que dejar colgando. Nuevo amor, nueva vida, dice Goethe; nueva doctrina, nueva vida, decimos nosotros.

No siempre la cabeza va delante, pues es lo más dinámico de todo y, al mismo tiempo, lo que se mueve con mayor lentitud. En las cabezas brota lo nuevo, pero en ellas es también donde lo viejo se aferra más tenazmente. A la cabeza se rinden gozosamente las manos y los pies. Lo primero que, por tanto, hay que limpiar y purgar es la cabeza. La cabeza es el teórico, el filósofo. Sólo que debemos enseñarla a soportar el duro yugo de la práctica, en la que, rebajándola, la educamos y a morar humanamente en este mundo sobre los hombros de hombres activos. No es más que una diferencia en cuanto al modo de vivir. ¿Qué es la teoría y qué es la práctica? ¿Dónde está la diferencia? Teórico es lo que sólo se halla en mi cabeza, práctico lo que bulle en muchas cabezas. Lo que une a muchas cabezas hace masa, se expande y ocupa, así, un lugar en el mundo. Y si se crea un nuevo órgano para el nuevo principio, esto constituye una práctica, de la que no es posible prescindir.

R. a M.[m]

París, agosto de 1843.

El nuevo Anacarsis y el nuevo filósofo me han convencido. Es verdad: Polonia ha sucumbido, pero aún no está perdida, sigue resonan-

l Feuerbach a Ruge. m Ruge a Marx.

do constantemente entre las ruinas, y si Polonia quisiera aprender de su suerte y echarse en brazos de la razón y de la democracia, lo que significaría, es cierto, que dejara de ser Polonia, probablemente podría salvarse. "Nueva doctrina, nueva vida." Sí; así como la fe católica y la libertad de la nobleza no salvarán a Polonia, la filosofía teológica y la ciencia noble no nos liberarán a nosotros. Sólo podremos llevar adelante nuestro pasado rompiendo resueltamente con él. Los *Anales* han sucumbido y la filosofía hegeliana pertenece al pasado. Fundaremos aquí, en París, un órgano en el que nos juzgaremos a nosotros mismos y enjuiciaremos a Alemania entera con plena libertad y una sinceridad implacable. Sólo esto será un real rejuvenecimiento, un nuevo principio, una nueva posición, una liberación de las mezquinas trabas del nacionalismo y un recio contragolpe a la reacción brutal y a las salvajes turbulencias del pueblo, que, con Napoleón el tirano, devoran también al humanismo de la revolución. Filosofía y estrechez nacional: ¿cómo era posible compaginar ambas cosas, ni siquiera en el nombre y el título de una revista? Una vez más: la Confederación alemana ha prohibido con razón que los *Anales Alemanes* se rehagan: ¡nada de restauración! Me parece muy bien. Debemos emprender algo nuevo si de veras queremos hacer algo. Yo me ocupo de la parte mercantil del asunto. Contamos con usted. Escríbame acerca del plan de la nueva revista, que le acompaño.

M. a R.[n]

Kreuznach, septiembre de 1843.

Me alegra que se haya decidido usted, y que, apartando la vista del pasado, dirija sus pensamientos hacia el futuro, hacia una nueva empresa.[168] Así, pues, en París, en la vieja escuela superior de la filoosfía, ***absit omen!***[o] y en la nueva capital del nuevo mundo. Lo que es necesario se abre paso. No dudo, pues, que se vencerán todos los obstáculos cuya importancia no desconozco.

Llévese o no a cabo la empresa, estaré en París para fines de mes, pues el aire de aquí le hace a uno siervo y no veo en Alemania ni el menor margen para una actividad libre.

En Alemania, todo es violentamente reprimido, ha estallado una verdadera anarquía del espíritu, el régimen de la estupidez misma, y Zurich obedece las órdeens que llegan de Berlín; está, pues, cada vez más claro que hay que buscar un nuevo centro de reunión para las cabezas realmente pensantes e independientes. Estoy convencido de que nuestro plan vendría a resolver una necesidad real, y las necesidades reales no pueden quedar insatisfechas. No dudo, pues, de la empresa propuesta, siempre y cuando que la cosa se tome en serio.

Aún casi mayores que los obstáculos externos parecen ser las difi-

[n] Marx a Ruge. [o] ¡Que no anuncie esto nada malo!

cultades internas. Pues si no media duda alguna en cuanto a "de dónde venimos", reina, en cambio, gran confusión acerca de "hacia dónde vamos". No solo se ha producido una anarquía general entre los reformadores, sino que cada cual se ve obligado a confesar que no tiene una idea exacta de lo que se trata de conseguir. Sin embargo, volvemos a encontrarnos con que la ventaja de la nueva tendencia consiste precisamente en que no tratamos de anticipar dogmáticamente el mundo, sino que queremos encontrar el mundo nuevo por medio de la crítica del viejo. Hasta ahora, los filósofos habían dejado la solución de todos los enigmas quieta en los cajones de su mesa, y el estúpido mundo exotérico no tenía más que abrir la boca para que le cayeran en ella los pichones asados de la ciencia absoluta. La filosofía se ha secularizado, y la prueba más palmaria de ello la tenemos en que la misma conciencia filosófica se ha lanzado, no solo exteriormente, sino también interiormente, al tormento de la lucha. Si no es incumbencia nuestra la construcción del futuro y el dejar las cosas arregladas y dispuestas para todos los tiempos, es tanto más seguro lo que al presente tenemos que llevar a cabo; *me refiero a la crítica implacable de todo lo existente*; implacable tanto en el sentido de que la crítica no debe asustarse de sus resultados como en el de que no debe rehuir el conflicto con las potencias dominantes.

No soy, por tanto, partidario de que plantemos una bandera dogmática; por el contrario. Debemos ayudar a los dogmáticos a ver claro en sus tesis. Así, por ejemplo, el *comunismo es una abstracción* dogmática, y, al decir esto, no me refiero a cualquier comunismo imaginario y posible, sino al comunismo realmente existente, tal como lo profesan Cabet, Dézamy, Weitling, etc. Este comunismo no es más que una manifestación aparte del principio humanista, contaminaba por su antítesis, la propiedad privada. Abolición de la propiedad privada y comunismo no son, por tanto, en modo alguno, *términos idénticos*, y no es casual, sino que responde a una necesidad, el que el comunismo haya visto surgir frente a él otras doctrinas socialistas, como las de Fourier, Proudhon, etc., ya que él mismo es solamente una realización especial y unilateral del principio socialista.

Y el principio socialista en su totalidad no es, a su vez, más que un lado, que verse sobre la *realidad* de la verdadera esencia humana. Tenemos que preocuparnos también, en la misma medida, del otro lado, de la existencia teórica del hombre y hacer recaer nuestra crítica, por tanto, sobre la religión, la ciencia, etc. Queremos, además, influir en las gentes de nuestro tiempo, y concretamente, en nuestros contemporáneo alemanes. Y cabe preguntarse cómo vamos a hacerlo. Dos hechos son innegables. De una parte, la religión y luego la política constituyen temas que atraen el principal interés de la Alemania actual. Y a estos temas, tal y cómo son, hay que enlazarse, y no presentarles un sistema ya terminado, como, por ejemplo, el "*Voyage en Icarie*".[169]

La razón siempre ha existido, aunque no siempre bajo forma racional. Por tanto, el crítico puede enlazarse con cualquier forma de la con-

ciencia teórica y práctica, para desarrollar, partiendo de las propias formas de la realidad existente, la verdadera realidad como su deber ser y su fin último. Por lo que se refiere a la vida real, vemos que precisamente el *Estado político*, aun cuando no se halle todavía imbuido conscientemente de los postulados socialistas, contiene en todas sus formas *modernas* los postulados de la razón. Y no se detiene aquí. Donde quiera presupone la razón como ya realizada. Y cae donde quiera, del mismo modo, en la contradicción entre su determinación ideal y sus premisas reales.

Partiendo de este conflicto del Estado político consigo mismo cabe, pues, desarrollar dondequiera la verdad social. Así como la *religión* es el índice de materias de las luchas teóricas de la humanidad, el *Estado político* lo es de sus luchas práctcias. El Estado político expresa, por tanto, dentro de su forma *sub specie rei publicae* [p] todas las luchas, necesidades y verdades sociales. No se halla, pues, por debajo de la *hauteur des principes* [q] el convertir en tema de la crítica el problema político más específico —digamos, por ejemplo, la diferencia entre el sistema estamental y el representativo—. En efecto, este problema expresa, aunque bajo forma *política*, la diferencia que existe entre el poder del hombre y el poder de la propiedad privada. Por tanto, el crítico no sólo puede, sino que debe entrar en estas cuestiones políticas (que, en opinión de los socialistas crasos, son indignas). Al demostrar las ventajas del sistema representativo sobre el estamental, *interesa prácticamente* a un gran partido. Y, al elevar el sistema representativo de su forma política a la forma general y hacer valer la verdadera significación sobre que descansa, obliga al mismo tiempo a este partido a ir más allá de sí mismo, pues su victoria es a la vez su pérdida.

Nada nos impide, pues, enlazar nuestra crítica a la crítica de la política, a la toma de partido en política, es decir, a las luchas *reales*, e identificarla con ellas. No compareceremos, pues, ante el mundo en actitud doctrinaria, con un nuevo principio: ¡he aquí la verdad, postraos de hinojos ante ella! Desarrollaremos ante el mundo, a base de los principios del mundo, nuevos principios. No le diremos: desiste de tus luchas, que son una cosa necia; nosotros nos encargaremos de gritarte la verdadera consigna de la lucha. Nos limitaremos a mostrarle por qué lucha, en verdad, y la conciencia es algo que tendrá *necesariamente* que asimilarse, aunque no quiera.

La reforma de la conciencia *solo* consiste en hacer que el mundo cobre conciencia de sí mismo, en despertarlo del sueño acerca de sí, de *explicarle* sus propias acciones. Y la finalidad por nosotros perseguida no puede ser, lo mismo que la crítica de la religión por Feuerbach, otra que presentar las cuestiones políticas y religiosas bajo una forma humana consciente de sí misma.

Nuestro lema deberá ser, por tanto: la reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística, oscura ante sí misma, ya se manifieste en forma religiosa o en

p Bajo el prisma de la cosa pública. q A la altura de los principios.

forma política. Y entonces se demostrará que el mundo posee, ya de largo tiempo atrás, el sueño de algo de lo que sólo necesita llegar a poseer la conciencia para poseerlo realmente. Se demostrará que no se trata de trazar una gran divisoria del pensamiento entre el pasado y el futro, sino de *realizar* los pensamientos del pasado. Se demostrará, finalmente, que la humanidad no aborda ningún trabajo *nuevo*. sino que lleva a cabo con conciencia de lo que hace su viejo trabajo.

Podríamos, pues, resumir la tendencia de nuestra revista en estas palabras: que nuestro tiempo vea claro ante sí mismo (filosofía crítica) en cuanto a sus luchas y aspiraciones. Es esta una labor por el mundo y para nosotros. Sólo puede ser el resultado de una unión de fuerzas. Se trata de una *confesión*, y nada más. Para hacerse perdonar sus pecados, a la humanidad le basta con explicarlos tal y como son.

SOBRE LA CUESTIÓN JUDÍA

SOBRE LA CUESTIÓN JUDÍA [170]

1. *Bruno Bauer, "Die Judenfrage"* [a] *Braunschweig,* 1843. 2. *Bruno Bauer, "Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden". "Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz"* [b] *eds. por Georg Herwegh. Zurich y Winterthur,* 1845, pp. 56-71.

[*Deutsch-Französische Jahrbücher, 1844*]

I

Bruno Bauer, Die Judenfrage. Braunschweig, 1843

Los judíos alemanes aspiran a emanciparse. ¿A qué emancipación aspiran? A la emancipación como *ciudadanos del Estado,* a la emancipación *política.*

Bruno Bauer les contesta: Nadie en Alemania está políticamente emancipado. Nosotros mismos carecemos de libertad. ¿Cómo, pues, vamos a liberaros a vosotros? Los judíos sois unos *egoístas,* pues reclamáis una emancipación especial para vosotros, como judíos. Como alemanes, deberíais luchar por la emancipación política de Alemania y, como hombres, por la emancipación humana en general, en vez de sentiros especialmente oprimidos y humillados, pues no sois una excepción a la regla, sino, por el contrario, la confirmación de ésta.

¿O acaso los judíos exigen su equiparación a los *súbditos cristianos?* En ese caso, reconocen la legitimidad del *Estado cristiano,* reconocen el régimen que tiene sojuzgados a todos. ¿Por qué, si se someten al yugo general, protestan contra su yugo especial? ¿Y por qué el alemán va a interesarse por la liberación del judío, si éste no se interesa por la liberación del alemán?

El Estado *cristiano* sólo reconoce privilegios. El judío posee, dentro de él, el privilegio de ser judío. Tiene, como tal judío, derechos de que carecen los cristianos. No debe, por tanto, aspirar a alcanzar derechos que no posee y que los cristianos disfrutan.

Al pretender que se le emancipe del Estado cristiano, el judío exige que el Estado cristiano se despoje de sus propios prejucios *religiosos.* Pero, ¿es que él, el judío, renuncia a los *suyos?* Y, si él no lo hace, tiene derecho a exigir de otros que abjuren de su religión.

El Estado cristiano no puede, *por su propia esencia,* emancipar a los

[a] "La cuestión judía". [b] "La capacidad de los judíos y cristianos de hoy para llegar a ser libres". "Veintiún pliegos desde Suiza".

judíos, nos dice Bauer. Pero, además —añade—, el judío, por su esencia propia, no puede tampoco emanciparse. Mientras el Estado siga siendo cristiano y el cristiano siga siendo judío, serán incapaces de otorgar la emancipación el primero y el segundo de alcanzarla.

Un Estado cristiano tiene necesariamente que comportarse hacia los judíos a la manera de un Estado cristiano, es decir, por medio del privilegio; haciendo, de una parte, que el judío se segregue de los demás súbditos, mientras que, de otra, siente la presión de las otras esferas mantenidas también aparte y que experimentará con fuerza tanto mayor cuanto mayor sea el antagonismo *religioso* del judío frente a la religión imperante. Ahora bien, el judío, por su parte, tampoco puede comportarse hacia el Estado más que a la manera judía, es decir, como alguien ajeno al Estado y que opone a la nacionalidad real su quimérica nacionalidad y a la ley real su ley ilusoria, considerándose con derecho a mantenerse al margen de la humanidad, a no participar, por principio, de la marcha del movimiento histórico y a aferrarse a la esperanza en un futuro que nada tiene que ver con el futuro general del hombre; considerándose exclusivamente como miembro del pueblo judío y viendo en éste al pueblo elegido por Dios.

Así, pues, ¿a título de qué aspiráis los judíos a la emancipación? ¿En virtud de vuestra religión? La religión del Estado ve en ella su enemiga mortal. ¿Como ciudadanos? En Alemania no se conoce la ciudadanía. ¿Como hombres? Ni lo sois vosotros ni lo son tampoco aquellos a quienes apeláis.

Bauer plantea el problema de la emancipación de los judíos en términos nuevos, después de someter a crítica los planteamientos y soluciones anteriores. Se pregunta cuál es la *naturaleza* del judío a quien se trata de emancipar y la del Estado que ha de emanciparlo. Y contesta con una crítica de la religión judaica; analiza la antítesis religiosa entre judaísmo y cristianismo y esclarece la esencia del Estado cristiano, todo ello con audacia, agudeza, ingenio y profundidad y en un estilo tan preciso como enérgico y jugoso.

Ahora bien, ¿cómo resuelve nuestro autor el problema judío? ¿A qué resultados llega? Formular un problema es resolverlo. La crítica de la cuestión judía es la respuesta dada a esta cuestión. Y los resultados, resumidos, son los siguientes:

Lo primero que tenemos que hacer, para poder emancipar a otros, es emanciparnos nosotros mismos.

La forma más rígida de las contradicciones que se dan entre el judío y el cristiano es la contradicción *religiosa*. ¿Cómo se resuelve una contradicción? Mediante su imposibilidad. ¿Y cómo se hace imposible una contradicción *religiosa? Aboliendo la relgión.* Desde el momento en que el judío y el cristiano reconozcan que sus respectivas religiones no son ya más que dos *fases diferentes de desarrollo del espíritu humano*, dos diferentes pieles de serpiente de la muda de la *historia, los hombres*, las serpientes que han mudado de piel, no se enfrentarán ya en un plano religioso, sino solamente en un plano crítico, *científico*,

en un plano humano. Estarán, entonces, unidos por la *ciencia.* Y las contradicciones que surgen dentro de la ciencia se encarga de resolverlas la ciencia misma.

El judío *alemán* se enfrenta, como vemos, con la ausencia general de emancipación política y con el carácter marcadamente cristiano del Estado. Sin embargo, para Bauer la cuestión judía tiene un alcance general aparte de las condiciones alemanas especiales. Se trata del problema general de las relaciones de la región con el Estado, *de la contradicción que se da entre los nexos religiosos y la emancipación política.* El emanciparse de la religión se plantea como condición exigible tanto para el judío, que busca su emancipación política como para el Estado emancipador, que necesita, al mismo tiempo, ser emancipado.

"Bien, se dice, y lo dice el mismo judío, también el judío debe ser emancipado, pero no como tal judío, no por ser judío, porque profese tan excelente principio humano general de ética; más bien diríamos que el *judío*, en cuanto tal, pasará a segundo plano con respecto al *ciudadano* y será *ciudadano* a pesar de ser judío y de permanecer tal; es decir, será y permanecerá *judío* a pesar de ser *ciudadano* y vivir dentro de relaciones humanas generales: su ser judío y limitado seguirá imponiéndose siempre y a la postre a sus deberes humanos y políticos. Perdurará el *prejuicio,* no obstante imperar sobre él los principios *generales.* Y, si perdura, acabará más bien imperando sobre todo lo demás." "Sólo de un modo sofístico, en apariencia, podría el judío seguirlo siendo dentro de la vida del Estado; y esta mera apariencia, si quisiera seguir siendo judío, sería lo esencial y lo que prevalecería; lo que vale tanto como decir que su *vida dentro del Estado* sería una mera apariencia o una excepción momentánea a la esencia y a la regla." (*Die Fähigkeit der hautigen Juden und Christen, frei zu werden. Einundzwazing Bogen,* p. 37.)

Veamos, de otra parte, cómo plantea Bauer la función del Estado:

"Francia", dice, "nos ha brindado recientemente" (se refiere a los debates sostenidos en la Cámara de Diputados el 26 de diciembre de 1840) "en lo tocante a la cuestión judía —como a cada paso, en relación con las demás cuestiones *políticas*—, el espectáculo de una vida libre, pero revocando la libertad en la ley, es decir, declarándola una simple apariencia y, de otra parte, desmintiendo sus leyes libres con los hechos." (*Judenfrage,* p. 64.)

"En Francia aún no es la ley la libertad general, *ni* se ha resuelto *tampoco* el problema judío, porque la libertad legal —la norma que declara a todos los ciudadanos iguales— se ve coartada en la realidad, dominada y escindida todavía por los privilegios religiosos, y esta falta de libertad de la vida repercute en la ley y obliga a ésta a sancionar la división de los ciudadanos de suyo libres en oprimidos y opresores." (P. 65.)

¿Cuándo, entonces, se resolvería para Francia el problema judío?

"El judío, por ejemplo, dejaría necesariamente de serlo si su ley no le impidiera cumplir sus deberes hacia el Estado y hacia su conciudadanos, asistir por ejemplo en sábado a la Cámara de Diputados o tomar parte en las deliberaciones públicas. Sería necesario, para ello, abolir, en general, todo *privi-*

legio religioso, incluyendo en la abolición, por tanto, la de una iglesia privilegiada, y cuando uno o varios o *incluso la gran mayoría se sintieran obligados a cumplir con sus deberes religiosos*, ello debería dejarse *a su arbitrio, como asunto de incumbencia privada*" (p. 66). "Del mismo modo que el señor Martin du Nord interpreta la propuesta de que se suprima la mención del domingo en la ley como encaminada a declarar que el cristianismo ha dejado de existir, con igual derecho (un derecho basado en un fundamento inatacable) cabría decir que la declaración privando de fuerza de obligar para el judío al precepto sabático equivale a la supresión del judaísmo." (P. 71.)

Bauer exige, pues, de un lado, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre, en general, abandone la religión, para que se le pueda emancipar como *ciudadano*. Y, del otro, y consecuentemente, considera la abolición *política* de la religión como abolición de la religión en general. Para él, el Estado que presupone la religión no es todavía el verdadero Estado, el Estado real.

"Cierto es que las creencias religiosas ofrecen garantías al Estado. Pero, ¿a qué Estado? ¿A *qué tipo de Estado*?" (P. 97.)

Se pone de manifiesto aquí el modo *unilateral* de formular la cuestión judía.

No basta, ni mucho menos, con indagar quién ha de emancipar y quién debe ser emancipado. La crítica tiene que preguntarse, además, otra cosa: *de qué clase de emancipación se trata*; cuáles son las condiciones que se hallan implícitas en la naturaleza de la emancipación que se postula.

En rigor, la crítica en torno a la cuestión judía y la verdadera reducción de este problema al "*problema general de la época*" nos llevan de la mano a la crítica de la *emancipación política* misma.

Las contradicciones en que Bauer incurre nacen de no elevar el problema a este plano superior. El autor apunta condiciones que no tienen su fundamento en la esencia misma de la emancipación *política*. *Formula* interrogantes que su problema no entraña y resuelve problemas a que no contesta su pregunta. Cuando dice, refiriéndose a los adversarios de la emancipación de los judíos, que "su error consiste solamente en que no parten del supuesto del Estado cristiano como el único Estado verdadero y en que no lo someten a la misma crítica enderazada contra el judaísmo" (p. 3), vemos que el error de Bauer reside, por su parte, en que somete a crítica *solamente* al "Estado cristiano", y no al "Estado en general", en que no penetra en la *relación existente entre la emancipación política y la emancipación humana*, lo que le lleva a poner condiciones que sólo pueden explicarse por la confusión, exenta de todo espíritu crítico, de dos cosas distintas: la emancipación política y la emancipación humana general. Y donde Bauer pregunta a los judíos si, desde su punto de vista, tienen derecho a aspirar a la *emancipación política*, nosotros preguntamos, a la inversa: ¿tiene el punto de vista de la emancipación *política* derecho a exigir

del judío la abolición del judaísmo, y del hombre en general la abolición de la religión?

La cuestión judía presenta diferente fisonomía según el Estado en que el judío vive. En Alemania, donde no existe un Estado político, un Estado que pueda considerarse tal, la cuestión judía es una cuestión puramente *teológica*. El judío, aquí, se halla en contraposición *religiosa* con el Estado, que profesa como su fundamento el cristianismo. Este Estado es un teólogo *ex professo*. La crítica es, aquí, crítica de la teología, por mucho que creamos movernos *críticamente* en él.

En Francia, Estado *constitucional*, la cuestión judía es el problema del constitucionalismo, el problema de una *emancipación política a medias*. Aquí, al mantenerse en pie la *apariencia* de una religión de Estado, aunque sea bajo una fórmula vacua y contradictoria consigo misma, la fórmula de la *religión de la mayoría*, el comportamiento de los judíos hacia el Estado conservar la *apariencia* de una contraposición religiosa, teológica.

Solamente en los Estados libres de Norteamérica —por lo menos, en una parte de ellos— ha perdido la cuestión judía su significación *teológica* para convertirse en verdadera cuestión *secular*. El problema del comportamiento del judío y del hombre religioso en general hacia el Estado político sólo puede manifestarse en su pureza y en su peculiaridad allí donde existe el Estado político plenamente desarrollado. La crítica de este modo de comportarse deja de ser una crítica *teológica* cuando el Estado deja de comportarse de un modo *teológico* hacia la religión y se comporta hacia la religión como tal Estado, es decir, *políticamente*. Pues bien, en este punto, cuando el problema deja de ser *teológico*, deja la crítica de Bauer de ser tal crítica.

"*Il n'existe aux Etats-Unis ni religión de l'Etat, ni religion déclarée celle de la majorité ni prééminence d'un culte sur un autre. L'Etat est étranger à tous les cultes* (*Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis, etc., par* G. de Beaumont, París, 1835, p. 214.) [c] Más aún, hay algunos Estados de Norteamérica en los que "*la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la pratique d'un culte comme condition des privilèges politiques*" [d] (*l. c.*, p. 225). Sin embargo, "*on ne croit pas aux Etats-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme*" [e] (*l. c.*, p. 224).

Lo que no es obstáculo para que Norteamérica sea el país de la religiosidad, como a una voz nos aseguran Beaumont, Tocqueville y el inglés Hamilton. No obstante, tomamos a los Estados Unidos solamente como ejemplo. El problema estriba en saber cómo la emancipación política *ya alcanzada* se comporta hacia la religión. Si hasta en

[c] "En los Estados Unidos no existe religión de Estado ni religión declarada como de la mayoría, ni preeminencia de un culto sobre otro. El Estado es ajeno a todos los cultos." [d] "La Constitución no impone las creencias religiosas ni la práctica de un culto como condición de los derechos políticos." [e] En los Estados Unidos no se cree que un hombre sin religión puede ser una persona decente.

un país en que la emancipación política es ya un hecho nos encontramos con que la religión no sólo *existe*, sino que tiene una existencia *lozana* y *vital*, tenemos en ello la prueba de que la existencia de la religión no contradice a la perfección del Estado. Pero, como la existencia de la religión es la existencia de un defecto, es inútil que sigamos buscando la fuente de él en la *esencia* misma del Estado, exclusivamente. Para nosotros, la religión no constituye ya el *fundamento*, sino simplemente el *fenómeno* de la limitación secular. De ahí que nos expliquemos las ataduras religiosas de los ciudadanos por sus ataduras seculares. No afirmamos que los ciudadanos deban sacudir su limitación religiosa para poder abatir sus barreras seculares. Sostenemos, por el contrario, que tienen que destruir sus barreras temporales si quieren salir de su limitación religiosa. No convertimos los problemas seculares en problemas teológicos. Al cabo de tantos siglos de historia devorada por la superstición, hacemos que, ahora, la superstición sea devorada por la historia. El problema de la relación entre *la emancipación política y la religión* pasa a ser, para nosotros, el problema de *la relación entre la emancipación política y la emancipación humana.* Criticamos la debilidad religiosa del Estado político al criticar al Estado político mismo en su estructura *secular, prescindiendo* de las debilidades religiosas. Humanizamos la contradicción del Estado con una *determinada religión*, digamos con el *judaísmo*, viendo en ella la contradicción del Estado con *determinados* elementos *seculares;* humanizamos la contradicción del Estado con la *religión en general*, viendo en ella la contradicción del Estado con sus *premisas* en general.

Emancipar *políticamente* al judío, al cristiano, al hombre *religioso* en general, es *emancipar al* Estado del judaísmo, del cristianismo y, en general, de la *religión*. Bajo su forma, de la manera peculiar a su esencia, como tal *Estado*, el Estado se emancipa de la religión al emanciparse de la *religión de Estado;* es decir, cuando el Estado como tal no profesa religión alguna y se profesa a sí mismo como Estado. La emancipación *política* con respecto a la religión no es la emancipación de la religión total y exenta de contradicciones de la religión misma, porque la emancipación política no es el modo total y exento de contradicciones de la emancipación *humana*.

El límite de la emancipación política se manifiesta enseguida en el hecho de que el *Estado* puede liberarse de una traba sin que el hombre se libere *realmente* de ella; en que el Estado pueda ser un *Estado libre* sin que el hombre sea *un hombre libre.* El propio Bauer reconoce tácitamente esto, cuando establece la siguiente condición de la emancipación política:

"Todo privilegio religioso en general, incluyendo, por tanto, el monopolio de una iglesia privilegiada, debería ser abolido, y si uno o varios, o incluso *la gran mayoría se creyeran obligados a cumplir con sus deberes religiosos*, el cumplimiento de estos deberes habría que dejarlo a su propio arbitrio, como incumbencia *puramente privada.*"

Por tanto, el *Estado* puede haberse emancipado de la religión aun cuando la *gran mayoría* siga siendo religiosa. Y no dejará de serlo por el hecho de que su religiosidad se considera algo puramente *privado*.

Pero el comportamiento del Estado hacia la religión, refiriéndonos al *Estado libre*, sólo es el comportamiento hacia la religión de los *hombres* que forman el Estado. De donde se sigue que el hombre se libera *a través del Estado*, se libera *políticamente*, de una traba al entrar en contradicción consigo mismo, al sobreponerse a esta traba de un modo *abstracto* y *limitado*, de un modo parcial. Se sigue, además, que el hombre, al liberarse *políticamente*, se libera dando un *rodeo*, valiéndose de un *medio*, siquiera sea un *medio necesario*. Y se sigue, finalmente, que el hombre, aun cuando se proclame ateo por mediación del Estado, es decir, proclamando al Estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante un rodeo, valiéndose de un medio. La religión es cabalmente eso, el reconocimiento del hombre dando un rodeo. Su reconocimiento a través de un *mediador*. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre el que el hombre descarga toda su divinidad y toda su *servidumbre religiosa*, el Estado es el mediador al que desplaza toda su no-divinidad y toda su *no-servidumbre humana*.

La exaltación *política* del hombre por sobre la religión comparte todos los inconvenientes y todas las ventajas de la exaltación política en general. El Estado, como tal, anula, por ejemplo, la *propiedad privada*; el hombre, por su parte, declara la propiedad privada *abolida* políticamente, al suprimir el *censo de fortuna* para el derecho de sufragio activo y pasivo, como han hecho ya muchos Estados norteamericanos. *Hamilton* interpreta acertadamente este hecho desde el punto de vista político, cuando dice: "*La gran masa ha triunfado sobre los propietarios y sobre los ricos*".[171] ¿Acaso no se suprime idealmente la propiedad privada cuando el desposeído se erige en legislador de los poseedores? El *censo de fortuna* como condición para votar y ser elegido es la última forma *política* del reconocimiento de la propiedad privada.

Pero la anulación política, a su modo, las diferencias de *nacimiento*, de *nivel social*, de *cultura* y de *ocupación*, al declarar el nacimiento, el nivel social, la cultura y la ocupación del hombre diferencias *no políticas*, al proclamar que todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, participa *por igual* de la soberanía popular, al tratar a cuantos intervienen en la vida real del pueblo desde el punto de vista propio del Estado. Pero ello no obsta para que el Estado deje que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen* a *su* modo, es decir, como tales propiedades privadas, cultura y ocupación, y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado descansa sobre estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos que forman parte de él. Por eso *Hegel*

determina con toda exactitud el comportamiento del *Estado político* hacia la religión, cuando dice:

"Para que [...] el Estado cobre existencia como la *realidad moral* del espíritu que *se sabe* a sí misma, es necesario que *se distinga* de la forma de la autoridad y de la fe; y esta distinción sólo se manifiesta en la medida en que el lado eclesiástico llega a *separarse* en sí mismo; sólo así, por *sobre* las iglesias *especiales*, adquiere y hace realidad el Estado la *generalidad* del pensamiento, el principio de su forma." (Hegel, *Filosofía del derecho*, 1a. ed., p. 346.)

Así es. Solamente así, colocándose *por encima* de los elementos *especiales*, se constituye el Estado como generalidad.

El Estado político pleno es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre *por oposición* a su vida material. Las premisas de esta vida egoísta se mantienen todas en pie, *al margen* de la esfera del Estado, en la *sociedad civil*, pero como cualidades propias de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la vida misma, una doble vida, una celestial y otra terrenal: la vida de la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida de la *sociedad civil*, en la que obra como *particular*; ve en los otros hombres medios suyos, se degrada a sí mismo como medio de los otros y se convierte en juguete de poderes extraños. El Estado político se comporta hacia la sociedad civil tan espiritualmente como el cielo hacia la tierra. Se halla colocado frente a ella en la misma contraposición y la supera del mismo modo que la religión supera la limitación del mundo profano, es decir, volviendo a reconocerla, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella. El hombre, visto en su *inmediata* realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde ante sí mismo y a los ojos de los otros pasa, por ser un individuo real, es una manifestación *carente de verdad*. Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida real como individuo y dotado de una generalidad irreal.

El conflicto en que vive el hombre como adepto de una religión *especial* frente a su ciudadanía y a los demás hombres en cuanto miembros de la comunidad se reduce al divorcio *secular* entre el Estado *político* y la *sociedad civil*. Para el hombre como *bourgeois*,[f] "la vida dentro del Estado es solo apariencia o una excepción momentánea a la esencia y la regla". Cierto que el *bourgeois*, al igual que el judío, sólo permanece sofísticamente dentro de la vida del Estado, del mismo modo que el *citoyen*[g] sólo sofísticamente sigue siendo judío o *bourgeois*; pero esta sofística no es personal. Es la *sofística del Estado político* mismo. La diferencia entre el ciudadano y el hombre religioso es la que media entre el ciudadano y el comerciante, entre el ciudada-

[f] Burgués. [g] Ciudadano.

no y el jornalero, entre el ciudadano y el terrateniente, entre el *ciudadano* y el *individuo viviente.* La contradicción entre el hombre religioso y el hombre político es la misma que existe entre el *bourgeois* y el *citoyen,* entre el miembro de la sociedad burguesa y su *piel de león político.*

Bauer deja en pie esta pugna secular a que, en fin de cuentas, se reduce la cuestión judía, la relación entre el Estado político y sus premisas, ya sean éstas elementos materiales, como la propiedad privada, etc., o elementos espirituales, como la cultura y la religión; la pugna entre el interés *general* y el *interés privado,* el divorcio entre el *Estado político* y la *sociedad burguesa* deja en pie estas contradicciones seculares y se limita a polemizar contra su expresión *religiosa.*

"Precisamente —dice— su fundamento, la necesidad que asegura a la *sociedad burguesa* su existencia y *garantiza su necesidad,* expone su existencia a constantes peligros, nutre en ella un elemento inseguro y la mezcla sin cesar cambiante de pobreza y riqueza, de penuria y prosperidad, provoca en general todos los cambios." (P. 8.)

Léase todo el capítulo titulado "La sociedad burguesa" (pp. 8-9), escrito a tono con los lineamientos generales de la filosofía del Derecho de Hegel. La sociedad burguesa, como contrapuesta al Estado político, se reconoce como necesaria porque se reconoce como necesario el Estado político.

Es indudable que la emancipación política representa un gran progreso, y aunque no sea la forma más alta de la emancipación humana en general, sí es la forma más alta de la emancipacjón humana *dentro* del orden del mundo actual. Y claro está que aquí queremos referirnos a la emancipación real, a la emancipación práctica del hombre.

El hombre se emancipa *políticamente* de la religión cuando la destierra del derecho público a derecho privado. La religión ha dejado de ser el espíritu del *Estado,* donde el hombre —aunque sea de un modo limitado, bajo una forma especial y dentro de una esfera especial— se comporta como ser genérico, en comunidad con otros hombres; ahora, la religión se ha convertido en el espíritu de la *sociedad burguesa,* en el espíritu de la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes.*[h] No es ya la esencia de la *comunidad,* sino la esencia de la *diferencia.* Ha pasado a ser la expresión del *divorcio* entre el hombre y su *comunidad,* entre él mismo y los otros hombres, lo que *originariamente* era. No es sino la confesión abstracta de la especial inversión, de la *chifladura privada,* de la arbitrariedad. El sinnúmero de religiones existentes en Norteamérica, por ejemplo, da ya a la religión, *exteriormente,* la forma de una incumbencia individual. La religión se ve derrocada y desciende al terreno de los intereses privados; es desterrada de la comunidad como tal. Pero, no hay que engañarse acerca de las limitaciones de la emancipación política. La escisión del

[h] Guerra de todos contra todos.

hombre en dos, el *hombre público* y el *hombre privado*, la *dislocación* de la religión con respecto al Estado, que la desplaza a la sociedad burguesa, no constituye simplemente una fase, sino la *cúspide* de la emancipación política, la cual, por tanto, no suprime ni pretende suprimir la religiosidad *real* del hombre.

La *escisión* del hombre en el ciudadano y el judío, en el ciudadano y el protestante, en el ciudadano y el hombre religioso, no es una *mentira* urdida *contra* la ciudadanía, no es una evasión de la emancipación política, sino que es la *emancipación política misma*, el modo *político* de emanciparse de la religión: Es cierto que, en las épocas en que el Estado político brota violentamente, como tal Estado político, del seno de la sociedad burguesa, en que la autoliberación humana aspira a llevarse a cabo la forma de autoliberación política, el Estado puede y debe avanzar hasta la *abolición de la religión*, hasta su destrucción, pero sólo a la manera como avanza hasta la abolición de la propiedad privada, hasta las tasas máximas, hasta la confiscación de bienes, hasta el impuesto progresivo, como avanza hasta la abolición de la vida, hasta la *guillotina*. En los momentos de especial amor propio la vida política trata de ahogar la sociedad burguesa, que es su premisa, y los elementos que la integran, para constituirse en la vida genérica real del hombre, exenta de toda contradicción. Pero solo lo logra por medio de *violentas* contradicciones con sus propias condiciones de vida, declarando la *permanencia* de la revolución, y el drama político termina, por tanto, no menos necesariamente, con el restablecimiento de la religión, de la propiedad privada y de todos los elementos de la sociedad burguesa, lo mismo que la guerra termina con la paz.

El Estado cristiano cabal no es el llamado Estado *cristiano*, que profesa como su fundamento el cristianismo, que hace de él la religión del Estado, excluyendo de éste las otras religiones, sino más bien el Estado *ateo*, el Estado *democrático*, que relega la religión entre los demás elementos de la sociedad burguesa. El Estado que sigue siendo teólogo, que sigue manteniendo la profesión de fe cristiana, que aún no se atreve a proclamarse *como Estado*, no consigue todavía expresar en forma *secular, humana*, en su *realidad* hecha Estado, el fundamento *humano* cuya expresión rebosante es el cristianismo. El llamado Estado cristiano es, sencillamente, el *no-Estado*, ya que en creaciones realmente humanas no es posible plasmar el cristianismo como religión, sino solamente el *fondo humano* de la religión cristiana.

El llamado Estado cristiano es la negación cristiana del Estado, pero no, en modo alguno, la realización estatal del cristianismo. El Estado que sigue profesando el cristianismo bajo forma de religión no lo profesa bajo forma de Estado, porque se comporta todavía religiosamente hacia la religión; en otras palabras, no es la *ejecución real* del fundamento humano de la religión, puesto que apela todavía a la *irreal*, a la forma imaginaria de este meollo humano. El llamado Estado cristiano es el Estado *imperfecto*, al que la religión cristiana sirve de *complemento* y ayuda a *santificar* su imperfección. La religión se con-

vierte para él, por tanto, en un *medio*, lo que hace de ese Estado el Estado de la *hipocresía*. Media una gran diferencia entre el hecho de que el Estado *acabado* incluya la religión entre sus *premisas* por la deficiencia misma inherente a la *esencia* general del Estado y el hecho de que el Estado *imperfecto* declare la religión como su *fundamento* por la deficiencia que su *existencia especial* lleva implícita, como Estado defectuoso. En el segundo caso, la religión se convierte en una *política imperfecta*. En el primer caso, se acusa en la religión la imperfección misma de la *política* acabada. El llamado Estado cristiano necesita de la religión cristiana para poder perfeccionarse *como Estado*. El Estado real, no necesita de la religión para su perfeccionamiento político. Por el contrario, puede prescindir de la religión, porque el fundamento humano de la religión se realiza en él de un modo secular. El llamado Estado cristiano, en cambio, adopta un comportamiento político hacia la religión y un comportamiento religioso hacia la política. Y, al degradar a mera apariencia las formas del Estado, degrada igualmente la religión a mera apariencia.

Para aclarar esta contradicción, detengámonos a examinar la construcción que Bauer hace del Estado cristiano, teniendo ante sus ojos al Estado cristiano-germánico:

> "En estos últimos tiempos" —dice Bauer— "suelen invocarse para demostrar la *imposibilidad* o la *inexistencia* de un Estado cristiano aquellas máximas de los Evangelios que el Estado [actual] *no sólo no* acata, sino que *no puede tampoco acatar*, si no quiere *disolverse totalmente* [como tal Estado]." "Pero el problema no es tan fácil de resolver. ¿Qué postulan, en efecto, esas máximas evangélicas? La negación sobrenatural de sí mismo, la sumisión a la autoridad de la revelación, la repulsa del Estado, la abolición de las relaciones seculares. Pues bien; todo esto es precisamente lo que postula y pone por obra el Estado cristiano. Este Estado se ha asimilado el *espíritu del Evangelio*, y si no lo predica con las mismas palabras, es sencillamente porque expresa este espíritu bajo formas estatales, es decir, bajo formas que, aunque tomadas de la naturaleza misma del Estado y de este mundo, quedan reducidas a una mera apariencia, en el renacimiento religioso por el que se ven obligadas a pasar. Este Estado es la repulsa del Estado bajo las formas estatales." (P. 55.)

Y, enseguida, Bauer desarrolla la tesis de que el pueblo del Estado cristiano es un no-pueblo, carente de voluntad propia y cuya verdadera existencia reside en el caudillo a que se halla sometido, el cual, sin embargo, le es ajeno tanto por su espíritu como por su naturaleza; es decir, ha sido instituido por Dios y se ha puesto al frente de él sin intervención suya; del mismo modo que las leyes de este pueblo no son obra de él, sino revelaciones positivas. Y añade que su jefe necesita de intermediarios privilegiados para entenderse con el verdadero pueblo, con la masa, y que esta misma masa se escinde en multitud de círculos especiales, formados y regidos por el azar, que se distinguen unos de otros por sus intereses, pasiones y prejuicios y a quienes se concede como privilegio autorización para deslindarse entre sí, etc. (P. 56.)

Pero el mismo Bauer dice lo que sigue:

"La política, cuando pretende ser únicamente religión, no tiene derecho a ser política, del mismo modo que no debe considerarse asunto doméstico el acto de lavar los cacharros de cocina allí donde este acto pasa por ser un rito religioso." (P. 108.)

Y en el Estado cristiano-germánico la religión es "asunto doméstico", y, a su vez, los "asuntos domésticos" son religión. En el Estado cristiano-germánico, el poder de la religión es la religión del poder.

Peca *contra la religión* quien separa el "espíritu del Evangelio" de la "letra del Evangelio". El Estado que hace que el Evangelio se predique en la letra de la política, en otra letra que no sea la del Espíritu Santo, comete un sacrilegio, si no a los ojos de los hombres, sí a los ojos de su propia religión. Al Estado que profesa como norma suprema el cristianismo, que profesa la *Biblia* como su *Carta,* hay que oponerle las *palabras* de la Sagrada Escritura, que, como tal Escritura, es sagrada hasta en la letra. Este Estado, al igual que las basuras sobre que descansa, cae en una dolorosa contradicción, irreductible en el plano de la conciencia religiosa, cuando se enfrenta con aquellas máximas del Evangelio que "no sólo no acata, sino que *no puede tampoco acatar, si no quiere disolverse totalmente*". Y si le preguntáramos por qué no quiere disolverse totalmente, él mismo no sabría contestar a esta pregunta. Ante su *propia conciencia,* el Estado cristiano oficial es un *deber ser* de imposible realización, que sólo puede comprobar la *realidad* de su existencia mintiéndose a sí mismo y que, por tanto, jamás deja de ser ante sí mismo objeto de duda, un objeto inseguro y problemático. De ahí que la crítica esté en su perfecto derecho cuando obliga al Estado que invoca la Biblia a reconocer lo torcido de su conciencia, ya que ni él mismo sabe si es una *figuración* o una *realidad,* desde el momento en que la vileza de sus fines seculares, que trata de encubrir con la religión, se hallan en flagrante contradicción con la pureza de su conciencia *religiosa,* para la que la religión es la finalidad de este mundo. Un Estado así sólo puede redimirse de su tormento interior convirtiéndose en *alguacil* de la iglesia católica. Frente a ella, frente a una iglesia que considera al Estado como su brazo secular armado, el Estado es impotente, como es impotente el poder *secular* que toma bajo su égida al espíritu religioso.

En el Estado que se llama cristiano rige, ciertamente, la *enajenación,* pero no el *hombre.* El único hombre que aquí significa algo, el *monarca,* es un ser específicamente distinto de los demás hombres y es, además, un ser de naturaleza divina, que se halla en relación directa con el cielo y con Dios. Los vínculos que aquí imperan siguen siendo vínculos basados en la *fe.* Lo cual quiere decir que el espíritu religioso, en realidad, aún no se ha secularizado.

Por lo demás, el espíritu religioso jamás puede llegar a secularizarse *realmente,* puesto que ese espíritu no es más que la forma *no secular*

de un grado de desarrollo del espíritu humano. El espíritu religioso sólo puede llegar a realizarse cuando al llegar a cierto grado de desarrollo del espíritu humano, de que es expresión religiosa, se desgaja de él para constituirse en su forma *secular*. El fundamento sobre que descansa este Estado no es el cristianismo, sino el *fundamento humano sobre* el que éste se basa. La religión sigue siendo la conciencia ideal, no secular, de los miembros de ese Estado, porque es la forma del *grado humano de desarrollo* operado en él.

Los miembros del Estado político son religiosos por razón del dualismo que media entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política: religiosos, en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, situado en el más allá de su real individualidad, como hacia su verdadera vida; religiosos, por cuanto que la religión es, aquí, el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del alejamiento y del divorcio del hombre con respecto al hombre. La democracia política es cristiana por cuanto que, en ella, el hombre, y no sólo un hombre, sino todo hombre, vale como ser *soberano*, como ser supremo, pero el hombre en su manifestación no culta y no social, el hombre en su *existencia fortuita*, el hombre tal y cómo anda y se yergue, el hombre corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido a sí mismo, enajenado, entregado al imperio de relaciones y poderes inhumanos; en una palabra, el hombre que aún no ha llegado a ser una criatura genérica *real*. La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero como un ser extraño, distinto del ser real, es, en la democracia una realidad tangible, presente, una máxima secular.

La misma concieincia religiosa y teológica se considera a sí misma, en la democracia acabada, tanto más religiosa y tanto más teológica cuanto más carece, aparentemente, de significación política, cuando más alejada se halla de los fines terrenales, cuanto más es, en apariencia, un asunto exclusivo del espíritu retraído del mundo, expresión de la limitación del entendimiento, producto de la arbitrariedad y la fantasía, cuando más es una real vida en el más allá. El cristianismo cobra, así, la expresión *práctica* de su significación religiosa-universal, en cuanto que las más dispares concepciones del mundo se aglutinen aquí bajo la forma del cristianismo, y más todavía por el hecho de que no se les plantea a otros ni siquiera la exigencia que sean cristianos, sino de que abracen una religión, cualquiera que ella sea. (*Cf.* la citada obra de Beaumont.) La conciencia religiosa se recrea en la riqueza de las contradicciones religiosas y de la diversidad de religiones.

Hemos puesto, pues, de manifiesto cómo la emancipación política en lo que respecta a la religión deja en pie la religión, aunque no una religión privilegiada. La contradicción en que el creyente de una religión particular se halla con su ciudadanía no es más que *una parte* de la contradicción general: la *contradicción secular entre el Estado político y la sociedad burguesa*. La corporación del Estado cristiano es aquel Estado que, profesando ser un Estado, hace caso omiso de la

religión de sus miembros. La emancipación del Estado con respecto a la religión no es la emancipación del hombre real con respecto a la religión.

Por eso nosotros no decimos a los judíos, como les dice Bauer: no podéis emanciparos políticamente si no os emancipáis radicalmente del judaísmo. Les decimos, más bien: porque podéis emanciparos políticamente sin desentenderos radical y absolutamente del judaísmo, es por lo que la emancipación *política* no es la emancipación *humana*. Cuando vosotros, judíos, queréis emanciparos políticamente sin emanciparos humanamente a vosotros mismos, caéis en una solución a medias y en una contradicción, que no radica en vosotros, sino en la *esencia* y en la *categoría* de la emancipación política misma. Y, al dejaros aprisionar por esta categoría, le comunicáis una función de apresamiento general. Así como el Estado *evangeliza* cuando, a pesar de ser ya Estado, se comporta cristianamente hacia los judíos, así también el judío *pontifica* cuando, a pesar de ser ya judío, adquiere el derecho de ciudadanía dentro del Estado.

Ahora bien, si el hombre, aunque judío, puede emanciparse políticamente, adquiere el derecho de ciudadanía dentro del Estado, ¿quiere esto decir que pueda reclamar y obtener los llamados *derechos del hombre*? Bauer *niega* esto.

"El problema" —dice— "está en saber si el judío como tal, es decir, el judío que por sí mismo confiesa verse obligado en virtud de su verdadera esencia a vivir eternamente aislado de otros, es capaz de adquirir y conceder a otros los *derechos generales del hombre*."

"No fue sino hasta el siglo pasado cuando la idea de los derechos del hombre fue descubierta para el mundo cristiano. No es una idea innata al hombre, sino conquistada por éste en lucha contra las tradiciones históricas en que antes se le había educado. Los derechos del hombre no son, por tanto, un don de la naturaleza, un regalo de la historia anterior, sino el fruto de una lucha librada contra el azar del nacimiento y contra los privilegios, que la historia, hasta ahora, venía transmitiendo hereditariamente de generación en generación. Son el resultado de la cultura, y solo es digno de poseerlos quien haya sabido conquistarlos y merecerlos."

"Ahora bien, ¿puede realmente el judío llegar a adquirir estos derechos? Mientras siga siendo judío, la esencia limitada que lo hace judío tiene necesariamente que triunfar de la esencia humana que, en tanto que hombre, debe unirle a los demás hombres y disociarle de los que se aferran a ser judíos. Por esta sola disociación, declara que la esencia especial que hace de él un judío es su verdadera y suprema esencia, ante la que la esencia humana tiene que pasar a segundo plano."

"Y, del mismo modo, no puede el cristiano, como tal cristiano, otorgar ninguna clase de derechos del hombre." (Pp. 19 y 20.)

Según Bauer, el hombre, para poder adquirir los derechos generales del hombre, debe sacrificar *"el privilegio de la creencia religiosa"*. Detengámonos por un momento a examinar lo que son los derechos del hombre bajo su forma auténtica, bajo la forma que les dieron sus crea-

dores, los norteamericanos y los franceses. En parte, estos derechos humanos son, en realidad, derechos *políticos*, que sólo pueden ejercerse viviendo en comunidad con otros hombres. Su contenido es la *participación* en la *comunidad* y, concretamente, en la comunidad *política*, en el *Estado*. Estos derechos humanos entran en la categoría de los *derechos cívicos*, los cuales no presuponen en modo alguno, ya lo hemos visto, la abolición absoluta y positiva de la religión en general ni la del judaísmo en particular. Veamos ahora lo que se refiere a la otra parte de los derechos humanos, los *droits de l'homme*, como algo aparte de los *droits du citoyen*.

Entre ellos figura la libertad de conciencia, el derecho de practicar cualquier culto. El *privilegio de la creencia religiosa* aparece expresamente reconocido, ya sea como derecho humano o como corolario del derecho humano de la libertad.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen,[i] 1791, Art. 10: "*Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses.*" [j] Y el título I de la Constitución de 1791 garantiza como derecho humano "*la liberté à tout homme d'exercer* le *culte religieus auquel il est attaché*".[k]

La *Déclaration des droits de l'homme*, 1793, enumera entre los derechos humanos, Art. 7, "le libre exercice des cultes".[l] Más aún, en lo que atañe al derecho de expresar públicamente sus pensamientos y opiniones, se declara explícitamente: "*La nécessité d'énoncer ces 'droits' suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme.*" [m] En relación con esto, puede consultarse la Constitución de 1795, Título XIV, Art. 354.

Constitution de Pennsylvania, Art. 9, párrafo 3: "*Tous les hommes ont reçu de la nature le 'droit' imprescritpible d'adorer le Tout-Puissant selon les inspirations de leur coscience, et nul ne peut légalement être contraint de suivre, instituer ou soutenir contre son gré aucun culte ou ministère religieux. Nulle autorité humaine ne peut, dans aucun cas, intervenir dans les questions de conscience et contrôler les pouvoirs de l'âme.*" [n]

Constitution de New-Hampshire, Arts. 5 y 6: "*Au nombre des droits naturels, quelques-uns sont indliénables de leur nature, parce que rien n'en peut être l'équivalent. De ce nombre sont les 'droits' de conscience.*" [o] (Beaumont, *l. c.*, páginas 213 y 214.)

La incompatibilidad con la religión es algo tan ajeno al concepto de los derechos del hombre, que entre éstos se hace figurar expresamente el *derecho a profesar una creencia religiosa,* la que se quiera, y a

[i] "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano". [j] "A nadie se molestará por sus opiniones, incluyendo las religiosas". [k] "A todos la libertad de practicar el culto religioso que profese". [l] "El libre ejercicio de los cultos". [m] "La necesidad de enunciar estos 'derechos' presupone la existencia o el cercano acuerdo del despotismo". [n] "Todo hombre ha recibido de la naturaleza el 'derecho' imprescriptible de adorar al Todopoderoso siguiendo las inspiraciones de su conciencia y nadie puede, legalmente, ser obligado a practicar, instituir o sostener contra su voluntad ningún culto o ministerio religioso. Ninguna autoridad humana puede, en ningún caso, intervenir en materias de conciencia ni fiscalizar las potencias del alma". [o] "Entre los derechos naturales, algunos son inalienables por naturaleza, ya que nada podría sustituirlos. Entre ellos los 'derechos' de conciencia".

practicar el culto correspondiente a su religión. *El privilegio de la creencia religiosa* es un *derecho humano general.*

Los *droits de l'homme,* los derechos humanos, se distinguen como *tales* de los *droits du citoyen,* de los derechos cívicos. ¿Cuál es el *homme* a quien aquí se distingue del *citoyen?* Es sencillamente, el *miembro de la sociedad burguesa.* ¿Y por qué al miembro de la sociedad burguesa se le llama "hombre", el hombre por antonomasia, y se da a sus derechos el nombre de "derechos humanos"? ¿Cómo explicar esto? Por las relaciones que median entre el Estado político y la sociedad burguesa, por la esencia misma de la emancipación política.

Registremos, ante todo, el hecho de que los llamados *derechos humanos,* los *droits de l'homme,* a diferencia de los *droits du citoyen,* no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad civil,* es decir, los derechos del hombre egoísta, del hombre que vive al margen del hombre y de la comunidad. Por eso la más radical de las Constituciones, la de 1793, puede proclamar:

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen:
Article 2. "*Ces droits,* etc. *(les droits naturels et imprescriptibles) sont: l'égalité,* 'la *liberté*', 'la *sûreté*', 'la *propriété.*"[p]

¿En qué consiste la *liberté?*

Article 6. "*La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui*" [q] o, según la Declaración de los Derechos del Hombre de 1791: "*La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui.*" [r]

La libertad es, por tanto, el derecho de hacer y emprender todo lo que no perjudique a los demás. Los límites dentro de los cuales puede moverse todo hombre *sin detrimento* para otro los determina la ley, como la empalizada marca los límites o la línea divisoria entre dos propiedades. Se trata de la libertad del hombre considerado como una mónada, aislado, replegado sobre sí mismo. ¿Por qué, entonces, es el judío, según Bauer, incapaz de adquirir los derechos humanos?

"Mientras siga siendo judío, la esencia limitada que lo hace judío tiene necesariamente que triunfar de la esencia humana que, en tanto que hombre, debe unirle a los demás hombres y disociarle de los que se aferran a ser judíos."

Sin embargo, como vemos, el derecho humano de la libertad no descansa sobre la unión del hombre con el hombre, sino que se basa, por el contrario, en la separación entre los hombres. Es el *derecho* a disociarse, el derecho del individuo *aislado,* limitado a sí mismo.

[p] "Estos derechos, etc. (los derechos naturales e imprescriptibles) son la igualdad, la libertad, la seguridad, la propiedad". [q] "La libertad es el poder del hombre de hacer todo lo que no atente contra los derechos de otro". [r] "La libertad consiste en poder hacer lo que no perjudique a otro".

La explicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada.*

¿En qué consiste el derecho humano de la propiedad privada?

Article 16. (Constitution de 1793): "Le droit de 'propriété' est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer 'à son gré' de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie." [s]

El derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio libre y voluntariamente (*à son gré*), sin preocuparse de los demás hombres, independientemente de la sociedad; es el derecho del interés personal. Aquello, la libertad individual, y esto, su aplicación, forman el fundamento sobre que descansa la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en los demás, no la *realización*, sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad. Y que proclama como superior a todo el derecho humano

"de jouir et de disposer 'à son gré' de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie".

Quedan todavía por examinar los otros derechos humanos, la *égalité* y la *sûreté.*

La *égalité*, considerada aquí en su sentido no político, no es otra cosa que la igualdad de la *liberté* que más arriba definíamos, a saber: el derecho de todo hombre a considerarse como una mónada que no depende de nadie. La Constitución de 1795 define en los siguiente términos el concepto de la igualdad, en cuanto a su significación:

Article 3. (Constitution de 1795): "L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse." [t]

¿Y la *sûreté?*

Article 8. (Constitution de 1793): "La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés." [u]

La seguridad es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de la *policía*, según el cual la sociedad existe sola y únicamente para garantizar a todos y cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. A esto quiere referirse Hegel cuando llama a la sociedad burguesa "el estado de necesidad y de entendimiento".

[s] "El derecho de propiedad es el derecho de todo ciudadano a gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de sus actividades. [t] "La igualdad consiste en que la ley es la misma para todos, así en cuanto protege como en cuanto castiga." [u] "La seguridad consiste en la protección que la sociedad otorga a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad."

El concepto de seguridad no quiere decir que la sociedad se sobreponga a su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, el *aseguramiento* de ese egoísmo.

Como vemos, ninguno de los derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, del hombre considerado como miembro de la sociedad burguesa; es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en arbitrio individual y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen, por el contrario, de la sociedad un marco externo a los individuos, una limitación impuesta a su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su egoísta persona.

Ya es algo enigmático el hecho de que un pueblo, en el momento en que comienza precisamente a liberarse, en que empieza a derribar todas las barreras entre los distintos miembros que lo forman y a crearse una conciencia política, proclama solemnemente la legitimidad del hombre egoísta, disociado de sus semejantes y de la comunidad (*Déclaration de 1791*); y más aún, que reitere esta misma proclamación por los días en que solo apelando a la más heroica abnegación era posible salvar a la nación, siendo, por tanto, una imperiosa exigencia la conducta del hombre abnegado; en unos momentos en que estaba a la orden del día el sacrificio de todos en aras de la sociedad civil y en que el egoísmo debía ser castigado como un crimen (*Déclaration des Droits de l'Homme, etc., de 1793*). Y este hecho resulta todavía más enigmático cuando vemos cómo los emancipadores políticos llegan incluso a rebajar la ciudadanía, la *comunidad política,* al papel de simple medio para la conservación de los llamados derechos humanos, y cómo, por tanto, se declara al *citoyen* servidor del *homme* egoísta, degradándose con ello la esfera en que los hombres se comportan como una comunidad, para supeditarla a aquella en que el hombre se conduce como un ser aislado y parcial; y que, por último, no se considere como hombre *auténtico* y *verdadero* al hombre en cuanto ciudadano, sino en cuanto burgués.

"Le 'but' de toute 'association politique' est la 'conservation' des droits naturels et imprescriptibles de l'homme" (Déclaration des droits, etc., de 1791, article 2.). "Le 'gouvernement' est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles." (Déclaration, etc., de 1793, article 1.) [c]

Por tanto, incluso en los días de su entusiasmo juvenil, exaltado por la fuerza de las circunstancias, la vida política se declara como un simple *medio* cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa. Cierto

[v] "El fin de toda 'asociación política' es la 'conservación' de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre." "El gobierno se ha instituido para garantizar al hombre el ejercicio de sus derechos naturales e imprescriptibles."

es que la práctica revolucionaria se halla en flagrante contradicción con la teoría. Por ejemplo, proclamándose la seguridad como un derecho humano inviolable, se pone a la orden del día, públicamente, la violación del secreto de la correspondencia. Se garantiza la *"liberté 'indéfinie' de la presse"* [x] (*Constitution de 1793, article* 122), como un corolario de los derechos del hombre, de la libertad individual, pero ello no es óbice para declarar totalmente anulada la libertad de prensa, pues *"la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté publique"* [y] (Robespierre el joven, *Historia parlamentaria de la Revolución francesa*, ed. por Buchez y Roux, t. 28, p. 159); es decir, que el derecho humano de la libertad deja de ser un derecho cuando entra en colisión con la vida *política*, mientras que, con arreglo a la teoría, la vida política sólo tiene por misión garantizar los derechos humanos, los derechos del hombre individual y debe, por tanto, sacrificarse cuando contradice a su *fin*, cuando va en contra de estos derechos humanos. Pero la práctica es solo la excepción, y la teoría la regla. Ahora bien, si nos empeñáramos en considerar la misma práctica revolucionaria como la caracterización certera de la relación, habría que resolver el enigma de por qué en la conciencia de los emancipadores políticos se invierten los términos de la relación y se presenta el fin como medio y el medio como fin. Ilusión óptica de su conciencia, que no dejaría de ser un misterio, aunque fuese un misterio psicológico, teórico.

Pero el misterio se resuelve de un modo muy sencillo.

La emancipación política es, el mismo tiempo, la *disolución* de la vieja sociedad, sobre la que descansaba el Estado que se ha enajenado al pueblo, la sociedad del poder señorial. La revolución política es la revolución de la sociedad burguesa. ¿Cuál era el carácter de la vieja sociedad? Una palabra la define. El *feudalismo*. La vieja sociedad civil tenía un carácter *directamente político*; en ella, los elementos de la vida civil, por ejemplo la posesión de los bienes, o la familia, o el tipo y el modo del trabajo, se habían elevado al plano de elementos de la vida estatal, bajo la forma de la propiedad territorial, el estamento o la corporación. Determinaban, bajo esta forma, las relaciones entre el individuo y el *conjunto del Estado*, es decir, sus relaciones políticas o, lo que tanto vale, sus relaciones de separación y exclusión con respecto a las otras partes integrantes de la sociedad. En aquella organización de la vida del pueblo, la posesión de los bienes o el trabajo no se elevaban al plano de elementos sociales, sino que, por el contrario, se llevaba hasta su extremo su *separación* del conjunto del Estado, para constituirlos en sociedades *aparte* dentro de la sociedad. No obstante, las funciones y condiciones de la vida de la soceidad civil seguían siendo funciones y condiciones políticas, aunque políticas en el sentido del feudalismo; dicho de otro modo, excluían al individuo del conjunto del Estado y convertían la relación *especial* de su

[x] "Libertad 'indefinida' de la prensa ". [y] "La libertad de prensa no debe permitirse allí donde pone en peligro la libertad pública".

corporación con el conjunto del Estado en su propia relación general con la vida del pueblo, a la par que convertían su actividad y su situación civiles determinadas en su actividad y situaciones generales. Y esta organización traía como consecuencia el que la unidad del Estado se revelara necesariamente como la conciencia, la voluntad y la acción de la unidad del Estado, y que el poder del estado se manifestara, así mismo, como incumbencia *particular* de un señor disociado del pueblo y de sus servidores.

La revolución política, que derrocó este poder señorial que elevó los asuntos del Estado a asuntos del pueblo y constituyó el Estado político como incumbencia *general*, es decir, como un Estado real, acabó necesariamente con todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios, que eran otras tantas expresiones del divorcio entre el pueblo y su comunidad. La revolución política *suprimió*, con ello, el *carácter político de la sociedad civil*. Escindió la sociedad civil en sus partes integrantes más simples, de una parte los *individuos* y de otra los *elementos materiales y espirituales* que forman el contenido de vida, la situación civil de estos individuos. Rompió las ataduras del espíritu político, que se hallaba como escindido, dividido y estancado en los diversos callejones sin salida de la sociedad feudal; lo aglutinó, sacándolo de esta dispersión, lo liberó de su confusión con la vida civil y lo constituyó, como la esfera de la comunidad, de la incumbencia general del pueblo, en la independencia ideal con respecto a aquellos elementos *particulares* de la vida civil. La *determinada* actividad de vida y la situación de vida *determinada* descendieron hasta el plano de una significación puramente individual. Dejaron de representar la relación general entre el individuo y el conjunto del Estado. La incumbencia pública como tal se convertía ahora en la incumbencia general de todo individuo, y la función política pasaba a ser su función general.

Sin embargo, al llevarse a su culminación el idealismo del Estado se llevaba a su culminación, al mismo tiempo, el materialismo de la sociedad civil. Al sacudirse el yugo político, se sacudían, a la par con él, las ataduras que apresaban el espíritu egoísta de la sociedad civil. La emancipación política fue, al mismo tiempo, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la política, su emancipación hasta de la misma *apariencia* de un contenido general.

La sociedad feudal se hallaba disuelta en su mismo fundamento, en el *hombre*. Pero en el hombre tal y como realmente era el fundamento sobre que descansaba, en el hombre *egoísta*. Este *hombre*, el miembro de la sociedad civil, pasaba a ser ahora la base, la premisa del Estado *político*. Y como tal es reconocida por éste en los derechos del hombre.

La libertad del hombre egoísta y el reconocimiento de esta libertad son en realidad el reconocimiento del movimiento *desenfrenado* de los elementos espirituales y materiales que forman el contenido de su vida.

Por tanto, el hombre no se veía liberado de la religión, sino que ad-

quiría la libertad religiosa. No se liberaba de la propiedad, sino que adquiría la libertad del propietario. No se liberaba del egoísmo de la industria, sino que adquiría la libertad industrial.

La *constitución del Estado* político y la disolución de la sociedad burguesa en *individuos* independientes —cuya relación es el *derecho*, mientras que la relación entre los hombres de los estamentos y los gremios era el *privilegio*— se hallaba a cabo *en un solo acto*. Ahora bien, el hombre, en tanto que como miembro de la sociedad burguesa, el hombre *no político*, aparece necesariamente como el hombre *natural*. *Les droits de l'homme* aparecen como *droits naturals*, pues la *actividad consciente de sí misma* se concentra ahora en el *acto político*. El hombre *egoísta* es el resultado *pasivo*, simplemente *encontrado*, de la sociedad disuelta, objeto de la *certeza inmediata* y, por ende, objeto *natural*. La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* estas mismas partes ni someterlas a crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado, como hacia la *base de su existencia*, como hacia la *premisa* en torno a la cual ya no es posible seguir razonando y, por consiguiente, como hacia su *base natural*. Finalmente, el hombre, en tanto que como miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el *verdadero* hombre, como el *homme*, a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre visto en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* es solamente el hombre abstracto y artificial, el hombre como persona *alegórica, moral*. El hombre real sólo es reconocido, aquí, bajo la forma del individuo *egoísta*; el *verdadero* hombre es reconocido solamente bajo la forma del *citoyen abstracto*.

Esta, pues, en lo cierto Rousseau cuando describe así la abstracción del hombre político:

"Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de '*changer*' pour ainsi dire la '*nature humaine*', de '*transformer*' chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en '*partie*' d'un plus grand tout dont cet individu reçovie en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une '*existence partille*' et '*morale*' à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à '*l'homm ses forces propres*' pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui." [z] (*Contrat Social*, libro II, Londres, 1782, p. 67.)

Toda emancipación es la *reducción* del mundo humano, del mundo de las relaciones, al *hombre mismo*.

[z] "Quien se proponga instituir un pueblo, debe sentirse capaz de 'cambiar', por así decirlo, la 'naturaleza humana', de 'transformar' a cada individuo, que es, por sí mismo, un todo perfecto y solitario, en 'parte' de un todo mayor, del que este individuo recibe en cierto modo su vida y su ser, de trocar la existencia física e independiente del hombre por una 'existencia parcial' y 'moral'. Debe despojar al 'hombre de sus propias fuerzas', para infundirle otras extrañas a él y de las que no pueda servirse sin la ayuda de otros."

La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoísta independiente*, y, de otra parte, al *ciudadano del Estado*, a la persona moral.

Solo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus "forces propres" como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana.

II

"*Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*",[a] *por Bruno Buer* ("*Einundzwanzig Bogen*", p. 56-71.)

He aquí la forma bajo la que Bauer enfoca el comportamiento de *la religión judía y la cristiana*: como su comportamiento hacia la crítica. Su comportamiento hacia la crítica es su comportamiento hacia "su capacidad para llegar a ser libres".

De donde se desprende lo que sigue:

> "El cristiano sólo necesita remontarse sobre una fase, es decir, su religión, para superar la religión en general" o, lo que tanto vale, para llegar a ser libre; "el judío, en cambio, tiene que romper, no sólo con su esencia judaica, sino también con el desarrollo que lleva su religión hasta su punto más alto, con un desarrollo que permanece extraño a él." (P. 71.)

Por tanto, Bauer convierte el problema de la emancipación de los judíos en un problema puramente religioso. El viejo escrúpulo teológico: ¿quién tiene mejores perspectivas de alcanzar la bienaventuranza, el judío o el cristiano?, reaparece aquí bajo una forma más esclarecida: ¿cuál de los dos *posee mayor capacidad para emanciparse?* Ya no se pregunta, es cierto, si es el judaísmo o el cristianismo el que hace libre al hombre, sino que la pregunta es más bien la contraria, ¿qué es lo que hace más libre al hombre, la negación del judaísmo o la negación del cristianismo?

> "Si aspiran a ser libres, los judíos no deben abrazar el cristianismo, sino la disolución del cristianismo y de toda religión; es decir, la ilustración, la crítica y su resultado, la libre humanidad." (P. 70.)

Sigue pidiéndose al judío una *profesión de fe*, que ahora ya no es la de la religión sino la de la disolución del cristianismo.

Bauer pide a los judíos que rompan con la esencia de la religión

[a] "La capacidad de los judíos y cristianos de hoy para llegar a ser libres."

cristiana, exigencia que, como él mismo dice, no brota del desarrollo de la religión judía.

Después de Bauer, al final de la *Cuestión judía,* había concebido el judaísmo simplemente como la tosca crítica religiosa del cristianismo, concediéndole, por tanto, "solamente" una significación religiosa, era de prever que también la emancipación de los judíos se trocaría, para él, en un acto filosófico, teológico.

Bauer concibe la esencia abstracta *ideal* del judío, su *religión,* como *toda* su esencia. De ahí que concluya, con razón: "Cuando desprecia de por sí su ley limitada", cuando supera todo su judaísmo, el judío no aporta nada a la humanidad". (P. 65.)

Por tanto, el comportamiento de judíos y cristianos podría expresarse así: el único interés del cristiano en la emancipación del judío es un interés general humano, un interés *teórico.* El judaísmo es un hecho injurioso para la mirada religiosa del critsiano. Tan pronto como su mirada deja de ser cristiana, este hecho pierde su carácter injurioso. La emancipación del judío no es, de por sí, una tarea para el cristiano.

Por el contrario, el judío, para emanciparse, no sólo tiene que llevar a cabo su propia tarea, sino, además y al mismo tiempo, la tarea del cristiano, leer a fondo la *Crítica de los sinópticos* y la *Vida de Jesús,* etc. [172]

"Ellos mismos deben abrir los ojos: su destino está en sus manos; pero la historia no consiente que nadie se burle de ella." (P. 71.)

Intentemos romper la formulación teológica del problema. Para nosotros, el problema de la capacidad del judío para emanciparse es otro: es el problema del elemento *social* específico que es necesario vencer para superar el judaísmo. La capacidad de emancipación del judío de hoy es la actitud del judaísmo ante la emancipación del mundo actual. Y esta actitud se desprende necesariamente de la posición especial que el judaísmo ocupa en el mundo esclavizado de nuestros días.

Fijémonos en el judío real que anda por el mundo; no como hace Bauer en el *judío sabático,* sino en el judío *de todos los días.*

No busquemos el misterio del judío en su religión; busquemos el misterio de su religión en el judío real.

¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad *práctica,* el interés *egoísta.*

¿Cuál es el culto secular que el judío practica? La *usura.* ¿Cuál su dios secular? El *dinero.*

Pues bien, al emanciparse de la *usura* y el *dinero,* el emanciparse del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época.

Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura y, por tanto, con la posibilidad de ésta, haría imposible al judío. Su conciencia religiosa se evaporaría como una emancipación turbia flotando en la atmósfera real de la sociedad. Y, de otra parte, cuando el judío reconoce la nulidad de esta su esencia práctica y labora por su

anulación, labora, al amparo de su desarrollo anterior, por la *emancipación humana pura y simple* y se pronuncia en contra de la expresión *práctica suprema* bajo la que se manifiesta la autoenajenación del hombre.

Así, pues nosotros reconocemos en el judaísmo un elemento *antisocial* presente de carácter general, que el desarrollo histórico en que los judíos colaboran celosamente en este aspecto negativo se ha encargado de exaltar hasta su punto álgido actual, llegado al cual tiene necesariamente que disolverse.

Emancipar a los judíos es, en última instancia, emancipar del *judaísmo* a la humanidad.

El judío se ha emancipado ya, a la manera judaica.

"El judío que en Viena, por ejemplo, vive tolerado, decide con su poder monetario la suerte de todo el Imperio. Un judío que tal vez carece de derechos en el más pequeño de los Estados alemanes, decide la suerte de Europa. Y al paso que los gremios y las corporaciones cierran sus puertas a los judíos o se mantienen apartados de él, la intrepidez de la industria se ríe de la tozudez de las instituciones medievales." (B. Bauer, *Judenfrage*, p. 114.)

No es este un hecho aislado, ni mucho menos. El judío se ha emancipado a la manera judaica, no sólo al apropiarse del poder del dinero, sino por cuanto que *el dinero mismo* se ha convertido, a través de él
al paso que los gremios y las corporaciones cierran sus puertas a los judíos o se mantienen apartados de él, la intrepidez de la industria se ríe de la tozudez de las instituciones medievales." (B. Bauer, *Judenfrage*, p. 114.)

"El devoto habitante de la Nueva Inglaterra, políticamente libre" —nos informa, por ejemplo, el coronel Hamilton— "es una especie de *Laocoonte*, que no hace ni el menor esfuerzo para librarse de las serpientes que lo atenazan. Su ídolo es *Mammón*, al que no adora solamente con los labios, sino con todas las fuerzas de su cuerpo y de su espíritu. La tierra no es, a sus ojos, más que una inmensa bolsa de valores, y estas gentes están firmemente convencidas de que la única misión que tienen en el mundo es llegar a ser más ricos que sus vecinos. La usura se ha apoderado de todos sus pensamientos, y su única diversión es ver cómo cambian los objetos sobre los que se ejerce. Cuando viajan, llevan a la espalda de un lado para otro, por así decirlo, su tienda o su escritorio y no hablan más que de intereses y ganancias. Y si, por acaso, apartan la mirada de sus propios negocios, es para husmear los de los otros."

Más aún, en Norteamérica vemos que el señorío práctico del judaísmo sobre el mundo cristiano ha cobrado la expresión inequívoca y normal de que la *predicación del Evangelio mismo* y la enseñanza de la doctrina cristiana se hayan convertido en artículo comercial, y se da el caso de que el mercader quebrado, que comerciaba con el Evangelio, se dedique a sus negocitos, lo mismo que el evangelista enriquecido.

"Tel que vous le voyez à la tête d'une congrégation respectable a commencé par être marchand; son commerce étant tombé, il s'est fait ministre; cet autre a débuté par le sacerdoce, mais dès qu'il a eu quelque somme d'argent à la dispo-

sition, il a laissé la chaire pour le négoce. Aux yeux d'un grand nombre, le ministère religieul est une véritable carrière industrielle." [b] (Beaumont, *l. c.*, páginas 185 y 186.)

Según Bauer:

"Constituye un fraude el que en teoría se le nieguen al judío los derechos políticos, mientras que en la práctica posee un poder inmenso y ejerce al *por mayor* la influencia política que al *por menor* se le regatea." (*Judenfrage*, p. 114.)

La contradicción que advertimos entre el poder político práctico del judío y sus derechos políticos, es la contradicción entre la política y el poder del dinero en general. Mientras que la primera predomina idealmente sobre el segundo, en la práctica se convierte en su vasallo.

El judaísmo se ha mantenido *al lado* del cristianismo, no sólo como la crítica religiosa de éste, no sólo como la duda materializada en cuanto al origen religioso del cristianismo, sino también porque el espíritu práctico de los judíos, el judaísmo, se ha mantenido en la sociedad cristiana, adquiriendo dentro de ella su máximo desarrollo. El judío, que en la sociedad burguesa se presenta bajo la apariencia de un miembro aparte, es, en realidad, la manifestación específica del judaísmo de la sociedad burguesa.

El judaísmo no se ha conservado a pesar de la historia, sino gracias a ella.

La sociedad burguesa engendra constantemente al judío en sus propias entrañas.

¿Cuál es, de por sí, el fundamento de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo.

El monoteísmo judaico es, en realidad, el politeísmo de las múltiples necesidades, un politeísmo que convierte incluso al retrete en objeto de la ley divina. La *necesidad práctica*, el *egoísmo*, es el principio de la *sociedad burguesa*, que se manifiesta en toda su pureza tan pronto como ésta alumbra de su seno, ya completo y acabado, el Estado político. El Dios *de la necesidad práctica y del egoísmo* es el *dinero.*

El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro. El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el *valor* universal de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor propio y peculiar al mundo entero, al mundo de los hombres y al mundo de la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenado de éste, esencia extraña que lo domina y es adorada por él.

El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en Dios

[b] "Ese que veis al frente de una respetable congregación empezó siendo comerciante, y cuando el comercio empezó a ir mal, se hizo pastor; y ese otro comenzó por el sacerdocio, pero en cuanto consiguió algún dinero dejó la cátedra por los negocios. El ministerio eclesiástico es, a los ojos de muchos, una verdadera carrera industrial."

universal. La letra de cambio: he ahí el Dios real y verdadero del judío. Su Dios es, sencillamente, la letra de cambio ilusoria.

La concepción que se tiene de la naturaleza bajo el imperio de la propiedad y del dinero es el desprecio real, la degradación práctica de la naturaleza, que la religión judía reconoce, ciertamente, pero sólo en la imaginación.

En este sentido, declara Thomas Münzer, es

> "intolerable que se haya convertido en propiedad a todas las criaturas, a los peces en el agua, a los pájaros en el aire y a las plantas en la tierra, pues también la criatura debe ser libre". [173]

Lo que de un modo abstracto se halla implícito en la religión judía, el desprecio por la teoría, por el arte, por la historia y por el hombre como fin en sí, es lo que de un modo *consciente y real* profesa como virtud el hombre del dinero. Los mismos nexos de la especie, las relaciones entre hombre y mujer, etc., se convierten aquí en objeto comercial. La mujer es un objeto negociable.

La *quimérica* nacionalidad del judío es la nacionalidad del mercader, del hombre del dinero en general.

La ley insondable y carente de fundamento del judío no es sino la caricatura religiosa de la moral y del derecho en general, también ellos carentes de fundamento e insondables, de los ritos puramente *formales* de que se rodea el mundo del egoísmo.

También aquí vemos que la suprema actitud del hombre es la actitud *legal*, la actitud ante leyes que no rigen para él, por ser las leyes de su propia voluntad y de su propia esencia, sino porque tienen *vigencia* y porque su infracción es *vengada*.

El jesuitismo judaico el mismo que Bauer pone de manifiesto en el Talmud, es la actitud del mundo del egoísmo ante las leyes que lo dominan y que los hombres del mundo del dinero —ese es su supremo arte— se las arreglan taimadamente para eludir.

Más aún, el movimiento de este mundo dentro de sus leyes es, necesariamente, la abolición constante de la ley.

El *judaísmo* no ha podido seguirse desarrollando como *religión*, no ha podido seguirse desarrollando teóricamente, porque la concepción del mundo de la necesidad práctica es, por su misma naturaleza, limitada y se reduce a unos cuantos rasgos solamente.

La religión de la necesidad práctica no podía, por su misma esencia, encontrar su coronación en la teoría, sino solamente en la *práctica*, precisamente porque la práctica es su verdad.

El judaísmo no podía crear un mundo nuevo; lo único que podía hacer era atraer las nuevas creaciones y las nuevas relaciones del mundo a la órbita de su industriosidad, porque la necesidad práctica, cuya inteligencia es el egoísmo, se comporta pasivamente y no puede ampliarse a voluntad, sino que *se encuentra* ella misma ampliada con el sucesivo desarrollo de las condiciones sociales.

El judaísmo llega a su apogeo con la coronación de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa sólo se corona en el mundo *cristiano*. Es bajo la égida del cristianismo, que convierte en relaciones puramente *externas* para el hombre *todas* las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, cuando la sociedad burguesa puede llegar a divorciarse totalmente de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos genéricos del hombre, suplantar estos vínculos genéricos por el egoísmo, por la necesidad egoísta, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos que se enfrentan los unos a los otros como átomos hostiles.

El cristianismo ha brotado del judaísmo. Y se ha disuelto de nuevo en él. El cristianismo fue desde el primer momento el judío teorizante; el judío es, en cambio, el cristiano práctico, que se ha vuelto de nuevo judío.

El cristanismo sólo en apariencia había llegado a superar el judaísmo real. Era demasiado *noble*, demasiado espiritualista para eliminar la rudeza de las necesidades prácticas, como no fuera elevándolas al reino de las nubes.

El cristianismo es la sublimación mental del judaísmo, el judaísmo la vulgarización práctica del cristianismo, pero esta vulgarización práctica solo podía llegar a ser general una vez que el cristianismo, como religión ya acabada, llevase a su término, *teóricamente*, la autoenajenación del hombre, enajenándose de sí mismo y de la naturaleza.

Sólo entonces pudo el judaísmo imponer su imperio general y *enajenar* al hombre enajenado y a la naturaleza enajenada, convertirlos en cosas venales, en objetos entregados a la servidumbre de la necesidad egoísta, al tráfico y a la usura.

La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia, convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta; sólo así puede producir prácticamente objetos para venderlos, poniendo sus productos y actividad bajo la férula de un poder ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena, que es el dinero.

El egoísmo cristiano de la bienaventuranza se trueca necesariamente, cuando su práctica llega a la cima, en el egoísmo corpóreo del judío; la necesidad celestial se trueca en la necesidad terrenal, el subjetivismo en la utilidad egoísta. Nosotros no explicamos la tenacidad del judío partiendo de su religión, sino arrancando más bien del fundamento humano de su religión, de la necesidad práctica, del egoísmo.

Y si la sociedad burguesa no ha podido convencer al judío de la *irrealidad* de su esencia *religiosa*, que no es, cabalmente, otra cosa que la concepción ideal de la necesidad práctica, es, sencillamente, porque en la sociedad burguesa se realiza y se ha realizado ya de un modo general la esencia real del judío. No es, por tanto, en el Pentateuco o en el Talmud, sino en la sociedad actual, donde hay que buscar la esencia del judío de hoy, considerado no como un ser abstracto, sino

como un ser eminentemente empírico y viendo en ella, no ya la limitación del judío, sino la limitación judaica de la sociedad.

El judío *no podrá seguir existiendo* una vez que la sociedad logre acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, que es la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual-sensible y la existencia genérica del hombre.

Emancipar *socialmente* al judío equivale a *emancipar del judaísmo a la sociedad.*

EN TORNO A LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL [174]

[*Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1844. Escrito a fines de 1843 y enero de 1844]

Introducción

La *crítica de la religión* ha llegado en lo esencial a su fin, para Alemania, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.

La existencia *profana* del error se ha visto comprometida, después de haberse refutado su *oratio pro aris et focis* [a] de carácter *celestial*. El hombre, que en la fantástica realidad del cielo, donde buscaba un superhombre, sólo ha encontrado el *reflejo* de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la *apariencia* de sí mismo, el no-hombre, donde lo que busca y debe buscar necesariamente es su verdadera realidad.

El fundamento de toda crítica irreligiosa es que *el hombre hace la religión*, y no la religión al hombre. Y la religión es la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *el mundo de los hombres*, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su suma enciclopédica, su lógica bajo forma popular, su *point d'honneur* [b] espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general para consolarse y justificarse. Es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *aquel mundo* que tiene en la religión su *arma* espiritual.

La miseria *religiosa* es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por otra, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado alma de un mundo desalmado, porque es el espíritu de los estados de alma carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo.

Sobreponerse a la religión como la dicha *ilusoria* del pueblo es exigir para éste una dicha *real*. El pugnar por acabar con las ilusiones acerca de una situación, significa *pedir que se acabe con una situación que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por tanto, *en*

[a] Oración por el ara y el hogar. [b] Puntillo de honor.

germen, la *crítica* de este *valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad.*

La crítica no arranca de las cadenas las flores ilusorias para que el hombre soporte las sombrías y desnudas cadenas, sino para que se desembarace de ellas y broten flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para moverlo a pensar, a obrar y a organizr su sociedad como hombre desengañado que ha entrado en razón, para que sepa girar en torno a sí mismo y a su yo real. La religión es, simplemente, el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no se decide a girar en torno a sí mismo.

La *misión de la historia* consiste, según esto, en descubrir *la verdad más acá,* una vez que se ha hecho desaparecer *al más allá de la verdad.* Y, ante todo, la *misión de la filosofía,* puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la *forma de santidad* de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación *bajo sus formas profanas.* La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho,* la *crítica de la teología* en la *crítica de la política.*

El estudio que aquí emprendemos [175] —y que se propone ser una contribución a este tema— no se atiene directamente al original, sino a una *copia,* a la filosofía *alemana* del derecho y del Estado, sencillamente porque se atiene a *Alemania.*

Si quisiéramos mantenernos dentro del *status quo* alemán, aunque sólo fuera del único modo adecuado, es decir, de un modo negativo, el resultado seguiría siendo un *anacronismo.* La misma negación de nuestro presente político se halla ya cubierta de polvo en el desván de los trastos viejos en que la han arrumbado los pueblos modernos. Pero, aunque neguemos las coletas empolvadas, seguiremos conservando las coletas sin empolvar. Aunque neguemos los estados de cosas existentes en la Alemania de 1843, no por ello nos situaremos, para emplear la cronología francesa, en 1789, y menos aún en el punto focal del presente.

La historia alemana se jacta de haber dado vida a un movimiento en que ningún otro pueblo del firmamento histórico la ha precedido ni la seguirá. Los alemanes, en efecto, hemos compartido las restauraciones de la historia moderna sin haber tomado parte en sus revoluciones. Hemos vivido una restauración, primero, porque otros pueblos se han atrevido a hacer una revolución y, segundo, porque otros pueblos han sufrido una contrarrevolución. En dos ocasiones ha sucedido esto: la primera, nuestros señores tuvieron miedo, y la segunda no lo tuvieron. Los alemanes, conducidos por nuestros pastores, sólo acompañamos a la libertad un día: *el de su entierro.*

La historia alemana habría sido inventada, si ella misma no se hubiese encargado de inventar esta historia, una escuela que legitima la vileza de hoy con la vileza de ayer; la escuela que condena como un acto de rebeldía el grito del siervo contra el látigo, con tal de que este látigo aparezca venerablemente consagrado por los siglos como

un látigo tradicional, histórico; la escuela a la que la historia sólo le muestre su *a posteriori*, como el Dios de Israel a su siervo Moisés; en una palabra, la *Escuela histórica del Derecho*. Esta escuela es Shylock, pero Shylock, el criado que, clamando por la libra de carne cortada del corazón del pueblo, jura y perjura por su escritura notarial, por sus títulos históricos, por sus títulos cristiano-germánicos.

Por su parte, ciertas gentes entusiastas y bondadosas, germanistas por la sangre y liberales por la reflexión, van a buscar nuestra historia de la libertad más allá de nuestra historia, a las selvas vírgenes teutónicas. Pero, si hay que ir a buscarla a la selva, ¿cómo distinguir nuestra historia de la libertad de la historia de la libertad del jabalí? Es bien sabido, además, que cuanto más nos internamos en la selva, más resuena nuestra voz fuera de ella. Así, pues, ¡dejemos en paz a la selva virgen teutónica!

¡*Guerra* a las realidades alemanas! Es cierto que estas realidades se hallan *por debajo del nivel de la historia, por debajo de toda crítica*, pero no por ello dejan de ser objeto de crítica, como no deja de ser objeto del *verdugo* el criminal, porque se halla por debajo del nivel de la humanidad. La crítica que lucha contra esas realidades no es una pasión de la cabeza, sino la cabeza de la pasión. No es el bisturí del cirujano, sino un arma de lucha. Dispara contra el *enemigo*, al que no interesa refutar, sino *destruir*. Pues el espíritu de las realidades de que se trata se halla ya refutado. De por sí, esas realidades no *merecen ser recordadas*, pues son tan despreciables como las *existencias* proscritas. La crítica como tal no necesita esclarecer ante sí misma su objeto, pues sabe perfectamente a qué atenerse con respecto a él. Esta crítica no se comporta como un *fin en sí*, sino como *medio para un fin*. Su tónica esencial es la de la *indignación*, su tarea esencial la *denuncia* de la realidad.

Se trata de describir la sorda presión mutua de todas las esferas sociales, la desazón general y pasiva, una mezquindad que se reconoce tanto como se desconoce, encuadrada dentro del marco de un sistema de gobierno que, viviendo de la conservación de todo lo desplorable, no es, de por sí, otra cosa que lo que hay de *deplorable en el gobierno*.

¡Bochornoso espectáculo! La división llevada hasta el infinito de la sociedad en las más diversas razas, enfrentadas las unas a las otras en una trama de mezquinas antipatías, malas intenciones y una brutal mediocridad y que, valiéndose precisamente de sus recelos y antipatías mutuos, hace que sus *señores* puedan permitirse tratar, a todas ellas sin excepción, aunque bajo distintas formas, como *existencias obligadas a vivir de lo que ellos quieren concederles*. Y hasta eso mismo, hasta el hecho de ser *dominadas, gobernadas y poseídas*, debe ser agradecido y reconocido por ellas como un *regalo del cielo*. Esto, de una parte. De la otra, el espectáculo de los señores mismos, cuya grandeza se halla en razón inversa a su número.

La crítica que recae sobre este contenido es la crítica en el *combate*, y el que pelea no trata de saber si el enemigo es un enemigo noble y de rango igual al suyo, un enemigo *interesante*, sino sencilla-

mente de *golpearlo*. Se trata de no dejar a los alemanas ni un instante de tregua para la ilusión y la resignación. Hay que hacer que la opresión real sea aún más opresiva, añadiendo a ella la conciencia de la opresión, haciendo que la infamia se vuelva todavía más infamante, al pregonarla. Hay que presentar todas y cada una de las esferas de la sociedad alemana como la *partie honteuse* [c] de esta sociedad, obligar a estas relaciones anquilosadas a lanzar, cantándoles su propia melodía. Para infundirle *ánimo*, hay que enseñar al pueblo a *asustarse* de sí mismo. Daremos satisfacción, así, a una insoslayable necesidad del pueblo alemán, y las necesidades de los pueblos, apreciadas en su propia persona, son el fundamento más alto de su satisfacción.

Y esta lucha emprendida contra el *status quo* del pueblo alemán no carece tampoco de interés para los pueblos *modernos*, ya que el *status quo* alemán es, *en realidad*, la *culminación franca y sincera del antiguo régimen*, y éste, el *antiguo régimen*, la *debilidad oculta del Estado moderno*. La lucha contra el presente del pueblo alemán es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos, cuyas reminiscencias siguen pesando todavía sobre ellos y agobiándolos. Es instructivo, para esos pueblos, ver cómo el *antiguo régimen*, que ellos vivieron como *tragedia*, representa ahora su *comedia*, convertido en el espectro alemán. Su historia fue *trágica* mientras era el poder preexistente del mundo y la libertad, en cambio, una inspiración personal; en otros términos, mientras creía y debía creer en su legitimidad. Mientras el *antiguo régimen* era el orden del mundo existente en lucha con un mundo en gestación, mientras vivía al amparo de un error histórico-universal, que no era simplemente un error personal. Por eso fue trágica su catástrofe.

Por el contrario, el actual régimen alemán es un anacronismo, una contradicción flagrante con todos los axiomas generalmente reconocidos, la nulidad del antiguo régimen puesta en evidencia ante el mundo entero, que sólo se imagina creer en sí mismo y trata de imponer al mundo la misma creencia ilusoria. Pues, si de verdad creyera en su propio ser, no lo escondería bajo la *apariencia* de un ser ajeno ni buscaría su salvación en la hipocresía y el sofismo. No; el antiguo régimen moderno no es ya más que el *comediante* de un orden universal cuyos *héroes reales* han muerto. La historia es siempre concienzuda y pasa por diversas fases antes de enterrar a las formas muertas. La fase final de una forma de la historia del mundo es la *comedia*. Los dioses de Grecia, ya trágicamente heridos de muerte en el *Prometeo encadenado*, de Esquilo, hubieron de sufrir todavía otra muerte, esta vez cómica, en los Coloquios de Luciano. ¿Por qué esta trayectoria histórica? Para que la humanidad pueda separarse *alegremente* de su pasado. Este *regocijante* destino histórico es el que nosotros queremos para las potencias políticas de Alemania.

Pero, cuando la misma realidad político-social *moderna* se someta a la crítica, es decir, cuando la crítica se eleve al plano de los proble-

[c] Las vergüenzas.

mas verdaderamente humanos, se encuentra ya fuera del *status quo* alemán, pues de otro modo abordaría su objeto *por debajo* de él. Pongamos un ejemplo. Un problema fundamental de los tiempos modernos es la relación entre la industria, el mundo de la riqueza en general, y el mundo político. Pues bien, ¿en qué forma comienza este problema a preocupar a los alemanes? Bajo la forma de los *aranceles protectores,* del *sistema prohibitivo,* de la *economía nacional.* El germanismo pasa, así, del hombre a la materia y, un buen día, nuestros caballeros del algodón y nuestros héroes del hierro se ven convertidos de pronto en patriotas. Por tanto, en Alemania se comienza por reconocer la soberanía del monopolio hacia el interior, para conferirle luego la *soberanía hacia el exterior.* Lo cual quiere decir que en Alemania se empieza por donde se comienza a terminar en Francia y en Inglaterra. El viejo y podrido estado de cosas contra el que estos países se sublevan teóricamente y que sólo soportan como se soportan las cadenas, es saludado en Alemania como el primer destello de la autora de un hermoso futuro, que apenas osa todavía pasar de la *taimada* teoría [176] a la más implacable práctica. Mientras en Francia y en Inglaterra el problema se plantea en los términos de *economía política* o *imperio de la sociedad sobre la riqueza,* en Alemania los términos del problema son otros: *economía nacional* o *imperio de la propiedad privada sobre la nacionalidad.* Mientras que en Francia y en Inglaterra se trata, por tanto, de abolir el monopolio, que ha llegado a sus últimas consecuencias, en Alemania se trata de llevar a sus últimas consecuencias el monopolio. Allí se trata de encontrar solución al problema; aquí, simplemente de agudizarlo. Es un ejemplo convincente de la forma que en *Alemania* revisten los problemas modernos, de cómo nuestra historia, como el recluta torpe, no ha sabido hasta ahora más que practicar y repetir, en su instrucción, los ejercicios ya trillados.

Por tanto, si *todo* el desarrollo de Alemania no se saliese del marco del desarrollo *político* alemán, un alemán sólo podría participar de los problemas del presente, a lo sumo, a la manera como puede participar de ellos un *ruso.* Pero, si el individuo suelto no se siente vinculado por los lazos de la nación, la nación entera se libera todavía menos con la liberación de un individuo. No por contar a un escita entre sus filósofos [177] avanzaron los escitas un solo paso por los caminos de la cultura griega.

Por fortuna, los alemanes no somos escitas.

Así como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la *mitología,* nosotros, los alemanes, hemos vivido nuestra posthistoria en el pensamiento, en la *filosofía.* Somos contemporáneos *filosóficos* del presente sin ser sus contemporáneos *históricos.* La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia de Alemania. De ahí que si, en vez de criticar las *oeuvres incomplètes* de nuestra historia real, criticamos las *oeuvres posthumes* de nuestra historia ideal, la *filosofía,* nuestra crítica, figura en el centro mismo de los problemas de los que el presente postula: *that is the question.* Lo que para

los pueblos progresivos es la ruptura *práctica* con las situaciones del Estado moderno, es para Alemania, donde esas situaciones ni siquiera se dan, antes que nada, la ruptura *crítica* con el reflejo filosófico de dichas situaciones.

La *filosofía alemana del derecho y del Estado* es la única *historia alemana* que se halla *a la altura* del presente *oficial* moderno. Por eso el pueblo alemán tiene que incluir también esta historia hecha de sueños entre sus realidades existentes y someter a crítica, con estas realidades, la prolongación abstracta de ellas. El futuro de este pueblo no puede *limitarse* a la negación directa de las condiciones reales de su Estado y de su derecho, ni a las condiciones ideales del derecho y el Estado, ya que la negación directa de sus condiciones reales va ya implícita en sus condiciones ideales, la cual casi la ha *sobrevivido* ya, a su vez, al contemplarlas en los pueblos vecinos. No le falta, pues, razón al partido político *práctico* de los alemanes, al reclamar la *negación de la filosofía*. En lo que no tiene razón es en detenerse en la mera exigencia, que ni pone ni puede poner seriamente en práctica. Cree poner en práctica dicha negación por el hecho de volver la espalda a la filosofía y mascullar acerca de ella, mirando para otro lado, unas cuantas frases banales y malhumoradas. La limitación de su horizonte visual no alcanza a percibir que también la filosofía se mueve en el Estrecho de Bering de la realidad *alemana*, ni acierta a imaginársela, quiméricamente, situada *entre* la práctica alemana y las teorías que la sirven. Exigen una trabazón con los *gérmenes reales de la vida*, pero se olvidan de que el germen real de la vida del pueblo alemán sólo ha brotado, hasta ahora, bajo su *bóveda craneana*. En una palabra, no ven que la filosofía *sólo puede superarse realizándola*.

Es el mismo dislate, aunque partiendo de factores *inversos*, en que incurría el partido político *teórico*, arrancando de la filosofía.

Este partido *sólo* veía en la lucha actual la *lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán*, sin pararse a pensar que también *la anterior filosofía* formaba parte de este mundo y era su *complemento*, siquiera fuese su complemento ideal. Adoptando una actitud crítica ante la parte contraria, prescindía de toda crítica hacia sí misma, ya que arrancaba de las *premisas* de la filosofía para detenerse ante los resultados adquiridos o presentar como los postulados y resultados directos de la filosofía los traídos de otra parte y que, aun suponiendo que fuesen legítimos, sólo podían mantenerse en pie, al contrario, mediante la *negación de la filosofía anterior*, de la filosofía como tal. Nos reservamos el tratar más a fondo de este partido. Su fundamental defecto podría resumirse así: *creía poder realizar la filosofía sin superarla.*

La crítica de la *filosofía alemana del derecho y del Estado* que ha encontrado en *Hegel* su expresión más alta, la más consecuente y la más rica, es lo uno y lo otro al mismo tiempo: el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad con él relacionada, como la decidida negación de todo el *modo* anterior de la *conciencia jurídica y política alemana*, que tiene su exponente más noble y más universal, elevado

a *ciencia*, en la misma *filosofía especulativa del derecho*. Y si la filosofía especultativa del derecho, esta *ideación* abstracta y superabundante del Estado moderno, cuya realidad sigue siendo un más allá, aunque este más allá se halle solamente al otro lado del Rin, sólo podía darse en Alemania, tenemos que, a su vez y a la inversa, la imagen *alemana*, conceptual del Estado moderno, abstraída del *hombre real*, sólo era posible porque y en cuanto que el mismo Estado moderno se abstrae del *hombre* real o satisface al hombre *total* de un modo puramente imaginario. En política, los alemanes *piensan* lo que otros pueblos *hacen*. Alemania es la *conciencia teórica* de estos otros pueblos. La abstracción y la arrogancia de su pensamiento corre parejas con la limitación y la pequeñez de su realidad. Por tanto, si el *status quo* del Estado alemán expresa la *perfección del antiguo régimen*, la pica clavada en las carnes del Estado moderno, el *status quo* de la *conciencia del Estado alemán* expresa la *imperfección del moderno Estado*, la falta de solidez de sus mismas carnes.

Ya por el hecho de ser adversario resuelto del modo anterior de la conciencia política *alemana*, vemos que la crítica de la filosofía especulativa del derecho se orienta, no hacia sí misma, sino hacia *tareas* para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica*.

Nos preguntamos: ¿puede llegar Alemania a una práctica *à la hauteur des principes*,[d] es decir, a una *revolución* que la eleve, no sólo al *nivel oficial* de los pueblos modernos, sino a la *altura humana*, que será el futuro inmediato de estos pueblos?

Cierto es que el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material, pero también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas. Y la teoría puede prender en las masas a condición de que argumente y demuestre *ad hominem*,[e] para lo cual tiene que hacerse una crítica radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por tanto de su energía práctica, está en saber partir de la decidida superación *positiva* de la religión. La crítica de la religión desemboca en el postulado de que *el hombre es la suprema esencia para el hombre* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico* de *echar por tierra todas aquellas relaciones* en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable, relaciones que tan bien retrata aquella exclamación de un francés, al enterarse de que existía el proyecto de crear un impuesto sobre los perros: ¡Pobres perros! ¡Quieren trataros como si fueseis personas!

Incluso visto históricamente, tiene la emancipación teórica un interés específicamente práctico para Alemania. El pasado *revolucionario* de Alemania es, en efecto, un pasado histórico: es la *Reforma*. Como entonces en el cerebro del *fraile*, la revolución comienza ahora en el cerebro del *filósofo*.

[d] A la altura de los principios. [e] Argumento dirigido al hombre, personal.

Lutero venció, efectivamente, a la servidumbre por la *devoción*, al sustituirla por la servidumbre en la *convicción*. Acabó con la fe en la autoridad al restaurar la autoridad de la fe. Convirtió a los sacerdotes en seglares, al convertir a los seglares en sacerdotes. Liberó al hombre de la religiosidad externa, al erigir la religiosidad en el hombre interior. Sacudió las cadenas del cuerpo, encadenando el corazón.

El protestantismo no trajo la verdadera solución, pero sí el verdadero planteamiento del problema. Ahora, ya no se trataba de la lucha del seglar contra el *sacerdote fuera de él*, sino de su lucha contra *su propio sacerdote interior*, contra su *naturaleza sacerdotal*. Y si, al convertir el protestantismo al seglar alemán en sacerdote, emancipó a los papas seglares, a los *príncipes*, con toda su clerecía, a los privilegiados y a los filisteos, la transformación filosófica de los alemanes curescos en hombres emancipará al *pueblo*. Pero, así como la emancipación no se detuvo en los príncipes, tampoco la *secularización* de los bienes se detendrá en la *exposición de la iglesia*, llevada a cabo sobre todo por la hipócrita Prusia. La guerra de los campesinos, el hecho más radical de la historia alemana, se estrelló en su tiempo contra la teología. Hoy, en que ha fracasado la teología misma, el hecho más servil de la historia alemana, nuestro *status quo*, se estrellará contra la filosofía. En vísperas de la Reforma, era la Alemania oficial el siervo más sumiso de Roma. En vísperas de su revolución, es el siervo sumiso de algo todavía peor que Roma, de Prusia y Austria, de los hidalgüelos rurales y los filisteos.

Hay, sin embargo, una dificultad fundamental que parece interponerse a una revolución *radical*, en Alemania.

Toda revolución requiere, en efecto, un elemento *pasivo*, una base *material*. En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades. Ahora bien, ¿corresponderá al inmenso divorcio existente entre los postulados del pensamiento alemán y las respuestas de la realidad alemana el mismo divorcio que existe entre la sociedad alemana y el Estado y consigo mismo? ¿Serán las necesidades teóricas necesidades directamente prácticas? No basta con que el pensamiento acucie hacia su realización; es necesario que la misma realidad acucie hacia el pensamiento.

Alemania no ha escalado a la par con los pueblos modernos las fases intermedias de la emancipación política. No ha llegado siquiera, prácticamente, a las fases que teóricamente ha superado. ¿Cómo podría, dando un *salto mortal*, remontarse, no ya sus propios límites, sino, al mismo tiempo, por sobre los límites de los pueblos modernos, límites que debía sentir en la realidad y a los que debía aspirar como a al emancipación de sus límites reales? Una revolución radical solo puede ser la revolución de necesidades radicales, cuyas premisas y cuyas cunas parecen cabalmente faltar.

Sin embargo, si Alemania solo ha acompañado al desarrollo de los pueblos modernos, con sus especulaciones abstractas, sin llegar a tomar parte activa en las luchas reales de este desarrollo, no es menos

cierto que, por otra parte, ha compartido las *penalidades* de este mismo desarrollo sin participar de sus goces ni de su parcial satisfacción. A la actividad abstracta, de un lado, corresponde del otro el sufrimiento abstracto. Y, así, Alemania se encontrará una buena mañana al nivel de la decadencia europea sin haber llegado a encontrarse nunca al nivel de la emancipación de Europa. Podríamos compararla a un *adorador de los ídolos,* que agonizara, víctima de las dolencias del cristianismo.

Fijémonos, ante todo, en los *gobiernos alemanes,* y los veremos empujados por las condiciones de la época, por la situación de Alemania, por las exigencias de la cultura alemana y, finalmente, por su certero instinto, a combinar los *defectos civilizados* del *mundo de los Estados modernos,* cuyas ventajas no poseemos, con los *defectos bárbaros* del *antiguo régimen* que sí podemos jactarnos de poseer hasta la saciedad. De tal modo que Alemania, si no en la cordura, por lo menos en la falta de ella, se ve obligada a participar cada vez más de lleno de aquellos tipos de Estado situados más allá de su *status quo.* ¿Acaso hay en el mundo, por ejemplo, un país que comparta de un modo tan simplista como la Alemania que se llama constitucional todas las ilusiones del Estado constitucional, sin compartir ninguna de sus realidades? ¿A quién sino al gobierno alemán podía ocurrírsele la idea de asociar la censura a los tormentos de las leyes de septiembre[178] en Francia, basados en la libertad de prensa? Así como en el panteón romano se daban cita los *dioses* de todas las naciones, en el Sacro Imperio romano-germánico se congregan los *vicios* de todas las formas de Estado. Y que este eclecticismo llegará a alcanzar alturas hasta hoy insospechadas lo garantiza la *glotonería estéico-política* de un monarca alemán[f] que aspira a representar, si no en la persona del pueblo, por lo menos en su *propia persona,* si no para el pueblo, al menos para *sí mismo,* todos los papeles de la monarquía, la feudal y la burocrática, la absoluta y la constitucional, la autocrática y la democrática. *Alemania, que es la ausencia de todo presente político constituido por elección propia,* sólo podrá derribar las barreras específicamente alemanas derribando la barrera general del presente político.

El sueño utópico, para Alemania, no es precisamente la revolución *radical,* no es la emancipación *humana general,* sino, por el contrario, la revolución *parcial,* la revolución *meramente* política, una revolución que deje en pie los pilares del edificio. ¿Sobre qué descansa una revolución parcial, una revolución meramente política? Sobre el hecho de que se emancipe solamente *una parte de la sociedad civil* e instaure su dominación *general;* sobre el hecho de que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, partiendo de su *especial situación.* Esta clase libera a toda la sociedad, pero solo bajo el supuesto de que toda la sociedad se halla en la situación de esta clase, es decir, de que posea, por ejemplo, el dinero y la cultura o pueda adquirirlos a su antojo.

[f] Federico Guillermo IV de Prusia.

Ninguna clase de la sociedad civil puede desempeñar este papel sin suscitar un momento de entusiasmo en sí misma y en la masa, momento durante el cual confraterniza y se funde con la sociedad en general, se confunde con ella y es sentida y reconocida como su *representante general* y en el que sus derechos y exigencias son, en verdad, los derechos y exigencias de la sociedad misma; en el que esa clase es realmente la cabeza y el corazón de la sociedad. Sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede una clase especial reivindicar para sí la dominación general. Y, para escalar esta posición emancipadora y poder, por tanto, explotar políticamente a todas las esferas de la sociedad en interés de la propai, no bastan, por sí solos, la energía revolucionaria y el amor propio espiritual. Para que la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase especial* de la sociedad civil coincidan, para que una clase *valga* por toda la sociedad, se necesita, por el contrario, que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que esta determinada clase resuma en sí la repulsa general, sea la incorporación de los obstáculos generales; se necesita que una determinada esfera social sea considerada como el *crimen manifiesto* de la sociedad toda, de tal modo que su liberación se considere como la autoliberación general. Para que una clase de la sociedad sea la clase de la liberación por excelencia, es necesario que otra sea manifiestamente el estado de sujeción. La significación negativa general de la nobleza y el clero francés condicionaba la significación primariamente delimitadora y contrapuesta del *tercer estado*.

Pero, en Alemania, no hay ninguna clase especial que posea la consecuencia, el rigor, el arrojo y la intransigencia necesarios para convertirse en el representante negativo de toda la sociedad. Todas ellas carecen, asimismo, de la grandeza de alma que, siquiera fuese momentáneamente, pudiera identificar a alguna con el alma del pueblo, del genio que infunde al poder material el entusiasmo del poder político la intrepidez revolucionaria capaz de arrojar a la cara del enemigo las retadoras palabras: *¡No soy nada, tengo derecho a todo!* Lejos de ello, el fondo básico de la moral y la honradez alemanas, no sólo el de los individuos, sino también el de la clase, es, por el contrario, el de ese *sumiso egoísmo* que hace valer y permite que otros aleguen en contra de ellos sus propias limitaciones. De ahí que la relación existente entre las diversas esferas de la sociedad alemana no sea dramática, sino épica. Cada una de ellas comienza a sentir y hacer llegar a las otras sus exigencias, no cuando se ve oprimida, sino cuando las circunstancias del momento, sin intervención suya, crean una base social sobre la que ella, a su vez, puede presionar. Hasta el mismo *amor propio moral de la clase alemana* descansa sobre la conciencia de que es el representante general de la filistea mediocridad de todas las demás clases. No son, por tanto, los reyes alemanes solamente los que llegan al trono *mal à propos*,[g] sino que son todas las esferas de la sociedad civil las que se dan por derrotadas antes de haber festejado la victoria,

[g] A destiempo.

desarrollan sus propias limitaciones antes de haber saltado por encima de las barreras que les cierran el paso, hacen valer su pusilanimidad antes de haber hecho valer su arrogancia, considerándola perdida antes de que exista ni siquiera la posibilidad de llegar a desempeñar un papel importante y dándose el caso de que cada clase, tan pronto comienza a luchar con la que está encima de ella, se ve enredada en la lucha con la que está debajo. De ahí que los príncipes se hallen en lucha contra el rey, los burócratas contra la nobleza y los burgueses contra todos ellos, al paso que el proletario comienza a luchar contra el burgués. La clase media no se atreve siquiera, desde su punto de vista, a concebir el pensamiento de la emancipación cuando ya el desarrollo de las condiciones sociales, lo mismo que el progreso de la teoría política, se encargan de revelar este punto de vista como algo anticuado o, por lo menos, problemático.

En Francia, basta con que alguien sea algo, para que quiera serlo todo. En Alemania, nadie puede llegar a ser algo, si no quiere verse en el caso de tener que renunciar a todo. En Francia, la emancipación parcial es el fundamento de la emancapición universal. En Alemania, la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial. En Francia, es la realidad de la liberación gradual, en Alemania su imposibilidad, la que tiene que engendrar la libertad total. En Francia, toda clase es un *idealista político* y se siente, ante todo, no como una clase especial, sino como el representante de las necesidades de la sociedad en general. De ahí que el papel de *emancipador* vaya pasando por turno, en dramático movimiento, de unas a otras clases del pueblo francés, hasta llegar por último a la clase que ya no realiza la libertad social partiendo de la premisa de ciertas condiciones que se hallan al margen del hombre y que, sin embargo, han sido creadas por la sociedad humana, sino que, lejos de ello, organiza todas las condiciones de la existencia humana partiendo de la premisa de la libertad social. Por el contrario, en Alemania, donde la vida práctica tiene tan poco de espiritual como de práctico tiene la vida espiritual, ninguna clase de la sociedad civil siente la necesidad ni posee la capacidad de la emancipación general hasta que la obliga a ello su situación *inmediata*, la necesidad *material*, el peso de las *mismas cadenas*.

¿Dónde reside, pues, la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana?

Respuesta: en la formación de una clase atada por *cadenas radicales*, de una clase de la sociedad civil que no es ya una clase de ella; de una clase que es ya la disolución de todas las clases; de una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos universales imprimen carácter universal y que no reclama para sí ningún derecho *especial*, porque no es víctima de ningún *desafuero especial*, sino del *desafuero puro y simple*; que ya no puede apelar a un título *histórico*, sino simplemente al título *humano*; que no se halla en ninguna suerte de contraposición unilateral con las consecuencias, sino en contraposición omnilateral con

las premisas mismas del Estado alemán; de una esfera, por último, que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que representa, en una palabra, la *pérdida total* del hombre, por lo cual sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*. Esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial, es el *proletariado*.

El proletariado en Alemania, comienza apenas a nacer en el movimiento *industrial* que alborea, pues la pobreza de que se nutre el proletariado no es la pobreza que *hace naturalmente*, sino la que *se produce artificialmente*; no es la masa humana mecánicamente agobiada bajo el peso de la sociedad, sino la que brota de la *aguda disolución* de ésta, y preferentemente de la disolución de la clase media, aunque poco a poco, como de suyo se comprende, vayan incorporándose también a la masa proletaria la pobreza natural y los siervos cristiano-germánicos de la gleba.

Allí donde el proletariado proclama la *disolución del orden universal anterior*, no hace sino pregonar el *secreto de su propia existencia*, ya que él *es* la disolución *de hecho* de este orden universal. Cuando el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada*, no hace más que elevar a *principio de la sociedad* lo que la propia sociedad ha elevado a principio *suyo*, lo que ya aparece personificado en *él*, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad. El proletario se halla asistido, así, ante el mundo que nace, de la misma razón que asiste al *monarca alemán* ante el mundo existente cuando llama al pueblo *su* pueblo, como al caballo *su* caballo. El monarca, al declarar al pueblo su propiedad privada, se limita a expresar que el propietario privado es rey.

Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*, y cuando el rayo del pensamiento prenda en lo profundo de este candoroso suelo popular, la emancipación de los *alemanes* como *hombres* será una realidad.

En resumen y en conclusión:

La única liberación *prácticamente* posible en Alemania es la liberación en el terreno *de la* teoría, que ve en el hombre la esencia suprema del hombre. En Alemania, sólo es posible emanciparse de la Edad Media emancipándose, al mismo tiempo, de las superaciones *parciales* de lo medieval. En Alemania, no es posible abatir *ningún* tipo de servidumbre sin abatir *toda* servidumbre en general. La *meticulosa* Alemania no puede hacer la revolución sin revolucionar *desde el fundamento* mismo. La *emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre*. La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía*; su *corazón*, el *proletariado*. La filosofía solo llegará a realizarse mediante la abolición del proletariado, el cual no podrá abolirse sin la realización de la filosofía.

Y cuando se cumplan todas las condiciones interiores, el *canto del gallo galo* anunciará el *día de la resurrección de Alemania*.

DEL "VORWÄRTS!"



GLOSAS CRÍTICAS

al artículo

"EL REY DE PRUSIA Y LA REFORMA SOCIAL. POR UN PRUSIANO" [a] [179]

(*Vorwärts!*, núm. 60)

[*Vorwärts!*, núm. 63, 7 de agosto de 1844]

París, 31 de julio de 1844.

El núm. 60 del *Vorwärts* publica un artículo titulado "El rey de Prusia y la reforma social", que lleva la firma de "*Un Prusiano*".

El supuesto Prusiano empieza refiriéndose al contenido de la orden de gabinete del rey de Prusia sobre la *sublevación obrera silesiana* [180] y a la opinión del periódico francés *La Réforme* [181] acerca de dicha orden de gabinete. *La Réforme* entiende que la orden de gabinete del rey fue motivada por "el miedo de éste y por su *sentimiento religioso*". E incluso descubre en este documento el *presentimiento* de las grandes reformas a que se verá sometida la sociedad civil. El "Prusiano" adoctrina a *La Réforme* en los siguientes términos:

"El rey y la sociedad alemana no han llegado aún al 'presentimiento de su reforma',[b] y ni siquiera las insurrecciones de Silesia y Bohemia han provocado este sentimiento. Resulta imposible hacer comprender a un país *apolítico* como Alemania que la penuria *parcial* de los distritos fabriles constituye un asunto general y, menos aún, que representa un daño para todo el mundo civilizado. Estos sucesos tienen para Alemania el mismo carácter que puede tener cualquier penuria *local* relacionada con el agua o con el hambre. De ahí que el rey los considere como una *falla administrativa o una falta de caridad*. Por esta razón y porque, además, bastó la intervención de unas pocas tropas para acabar con los déblies tejedores, no infunde tampoco ningún '*miedo*' al rey ni a las autoridades la demolición de las fábricas y las máquinas. Más aún, la orden de gabinete no ha sido motivada siquiera por el *sentimiento religioso*, sino que es una fría expresión del arte cristiano de gobernar y de una doctrina que no deja que subsista dificultad alguna ante su único remedio, con-

[a] Razones especiales se mueven a hacer constar que el presente artículo es el primero enviado por mí al Vorwärts. (C. M.) [b] Nótese la disparatada falta de concordancia gramatical. "El rey de Prusia y la sociedad no *ha* llegado aún al presentimiento de su" (¿a quién se referirá este "su"?) "reforma". (C. M.)

sistente en los 'buenos sentimientos de los corazones cristianos'. La pobreza y el crimen son dos grandes males. ¿Quién puede curarlos? ¿El Estado y las autoridades? No, sino el concurso de todos los corazones cristianos."

El supuesto Prusiano niega el "*miedo*" *del rey*, entre otras cosas, por la razón de que fueron necesarias pocas tropas para acabar con los débiles tejedores.

Así, pues, en un país en que los banquetes con brindis liberales y espuma de champán liberal —recuérdese la fiesta de Duseldorf— han provocado una Real Orden de gabinete [182] y en que no hizo falta *ni un solo* soldado para aplastar las veleidades de *toda* la burguesía liberal en torno a la libertad de prensa y a la Constitución; en un país en que la obediencia pasiva esté a la orden del día, se pretende que no sea *un acontecimiento* capaz de infundir *miedo* el empleo impuesto de la fuerza armada contra unos débiles tejedores. Hay que tener en cuenta, además, que los débiles tejedores salieron vencedores en el primer choque. Su rebelión fue sofocada gracias a la llegada de las tropas de refuerzo. ¿Acaso la insurrección de un tropel de obreros es menos peligrosa porque no se necesiten tropas para aplastarla? Si el listo Prusiano comparara la insurrección de los obreros silesianos con las sublevaciones de los obreros ingleses, los tejedores de Silesia no le parecerían débiles, sino *fuertes.*

Partiendo de las relaciones *generales* entre la *política* y los *males sociales,* podremos explicar por qué la insurrección de los tejedores no podía infundir al rey ningún "*miedo*" especial. Por el momento, baste decir esto: la sublevación no iba dirigida precisamente contra el rey de Prusia, sino contra la burguesía. Como aristócrata y monarca absoluto, el rey de Prusia no puede sentir el menor cariño por la burguesía, y menos aún puede sentir miedo porque una actitud tensa y difícil ante el proletariado se encargue de acentuar todavía más el servilismo y la impotencia de los burgueses. Además, el católico ortodoxo ocupa frente al protestante ortodoxo una posición más hostil que frente al ateo, del mismo modo que el legitimista ve al liberal con peores ojos que al comunista. No porque el ateo o el comunista tengan nada de común con el católico o el legitimista, sino porque se hallan más lejos de ellos que el protestante y el liberal, ya que giran *fuera* de su círculo Como político, el rey de Prusia se enfrenta directamente, en política, al liberalismo. Para el rey, el término antitético del proletariado ni siquiera existe, como tampoco existe para el proletariado el rey. Para poder ahogar las antipatías y los antagonismos políticos y atraer hacia sí toda la hostilidad de la política, el proletariado necesitará haber alcanzado un poder decisivo. Por último, para el conocido carácter del rey, que busca siempre lo *interesante* y lo *importante,* tenía que representar incluso una sorpresa gratamente excitante el descubrir en su propio suelo aquel "*interesante*" y "*famosísimo*" *pauperismo* y, con él, la ocasión de hacer que se hablase nuevamente de su persona.

¡Cuán deliciosa debió de resultarle la noticia de que, por fin, poseía

ya su "*propio*" pauperismo, un pauperismo perteneciente al reino prusiano!

Y nuestro "*Prusiano*" es todavía más desafortunado cuando *niega* el "*sentimiento religioso*" como motivación de la Real Orden de gabinete.

¿Por qué cree que no ha sido esta orden de gabinete motivada por el sentimiento religioso? Porque es, según nos dice, "*fría*" expresión de una doctrina "que no deja que subsista dificultad alguna ante su único remedio, consistente en los buenos sentimientos de los corazones cristianos".

¿Acaso el *sentimiento religioso* no es la fuente del arte *cristiano* de gobernar? ¿No se basa en el sentimiento religioso una doctrina cuya panacea universal son los buenos sentimientos de los *corazones cristianos?* ¿Deja de ser expresión del sentimiento religioso una expresión, por el mero hecho de ser *fría?* Más aún. Yo afirmo que es un sentimiento religioso muy poseído de sí mismo, muy *apasionado*, el que ve en el "concurso de todos los corazones cristianos" la "*curación de los grandes males*", negándoles al "*Estado y las autoridades*" la posibilidad de hacerlo. Es un sentimiento religioso muy *apasionado* el que, según la confesión del "Prusiano", encuentra que todo el mal reside en la ausencia de espíritu cristiano, remitiendo por tanto a las autoridades al único medio que hay para fortalecer este espíritu, que es la "*amonestación*". El *designio cristiano* es, según el "Prusiano", la finalidad perseguida por la orden de gabinete. El sentimiento religioso, cuando es apasionado, se entiende, cuando no es frío, se considera como el único bien. Y cuando las cosas se ven mal hay que achacarlo a la *ausencia* de ese bien, que es el único que existe y el único, por tanto, que puede engendrar lo bueno. La orden de gabinete dictada por el sentimiento religioso es también, consecuentemente, la que dicta este sentimiento. Un político de *frío* sentimiento religioso no buscaría, en su "perplejidad", la salvación en la "exhortación del devoto predicador de los sentimientos cristianos".

¿Cómo demuestra, pues, el supuesto Prusiano de la *Réforme* que la orden de gabinete no emana del sentimiento religioso? Presentando, sencillamente la orden de gabinete, en todas sus partes, como una emanación del sentimiento religioso. ¿Podemos esperar de una cabeza tan *ilógica* que sea capaz de penetrar en los movimientos sociales? Escuchemos lo que *charla* acerca de la actitud de la *sociedad alemana*, ante el movimiento obrero y ante las reformas sociales en general.

Distingamos —lo que el "Prusiano" se olvida de hacer— entre las diversas categorías que aparecen resumidas bajo la expresión "*sociedad alemana*": gobierno, burguesía, prensa y, por último, los mismos obreros. Tales son las *diversas* masas de que aquí se trata. El "Prusiano" agrupa estas masas y las condena a todas, desde su augusto punto de vista, a convertirse en una masa. Según él, la *sociedad alemana* "aún no ha llegado al *presentimiento* de su 'reforma' ".

¿Por qué le falta este instinto?

"En un país *apolítico*, como Alemania", contesta el Prusiano, "resulta imposible hacer comprender que la penuria *parcial* de los distritos fabriles constituye un *asunto general* y, menos aún, que representa un daño para todo el mundo civilizado. Estos sucesos tienen para Alemania el mismo carácter que pueda tener cualquier penuria *local* relacionada con el agua o con el hambre. De ahí que el rey los considere como una *falla administrativa* o *una falta de caridad*."

Por tanto, el "Prusiano" explica esta concepción *invertida* de la penuria de los obreros por las *características* de un país *apolítico*.

Se nos concederá que Inglaterra es un país *político*. Y también que es el *país del pauperismo*, pues hasta la palabra misma es de origen inglés. No cabe duda de que la situación de Inglaterra constituye el experimento más seguro para conocer la *actitud* de un país *político* ante el *pauperismo*. En Inglaterra, la penuria de los obreros no es *parcial*, sino *universal*; no se limita a los distritos fabriles, sino que se extiende también a los distritos rurales. Y estos movimientos, allí, no se hallan en su fase inicial, sino que se repiten periódicamente desde hace casi un siglo.

Pues bien, ¿cómo conciben la burguesía *inglesa* y el gobierno y la prensa entrelazados con ella el *pauperismo*?

En cuanto a la burguesía inglesa echa a la *política* la *culpa* del pauperismo, los *whigs* [c] acusan a los *tories* [d] y los *tories* a los *whigs* de ser los causantes de este mal. Según los whigs, la fuente principal del pauperismo hay que buscarla en el monopolio de la gran propiedad territorial y en las leyes prohibitivas contra la importación del trigo. Según los tories, todo el mal está en el liberalismo, en la competencia, en el exagerado sistema fabril. Ninguno de los dos partidos encuentra la razón en la situación política en general, sino solamente en la política del partido contrario. Y ni sueñan siquiera en una reforma de la sociedad. La expresión más resuelta de la penetración inglesa acerca del pauperismo —refiriéndonos siempre a la penetración de la burguesía y el gobierno ingleses— es la *economía política*, es decir, el reflejo científico de las condiciones de la economía nacional inglesa.

Uno de los mejores y más famosos economistas ingleses, que conoce las condiciones actuales y tiene que poseer necesariamente una visión de conjunto acerca del movimiento de la sociedad burguesa, MacCulloch, discípulo del cínico Ricardo, se atreve a aplicar a la economía política, y lo hace, además, en un curso público y entre manifestaciones laudatorias, lo que *Bacon* dice de la filosofía.

"El hombre que, con verdadera e incansable sabiduría, deje en suspenso su juicio, avance poco a poco y vaya remontando uno tras otro los obstáculos que se interponen como montañas ante el camino del estudio, coronará con el tiempo la cumbre de la ciencia, donde se disfruta de la paz y del aire puro, donde la naturaleza se ofrece a la mirada en toda su belleza y desde donde, a través de una senda cómoda y descendente, se puede bajar hasta los últimos detalles de la práctica." [183]

[c] Liberales. [d] Conservadores.

¡El *aire puro* de la atmósfera emponzoñada que se respira en los tugurios ingleses! ¡La *gran belleza natural* de los harapos con que se cubren los pobres en Inglaterra y de la carne marchita y arrugada de las mujeres inglesas, agotadas por el trabajo y la miseria! ¡Los niños que juegan en el estercolero, los abortos provocados por el exceso de trabajo en la mecánica informe de las fábricas! ¡Y los *últimos detalles de la práctica,* verdaderamente admirables: la prostitución, el asesinato y la horca!

Hasta la parte de la burguesía inglesa que se percata de los peligros del pauperismo concibe este peligro como los medios para remediarlo, no de un modo *particular,* sino, para decirlo sin rodeos, de un modo *infantil* y *disparatado.*

Así, por ejemplo, el doctor *Kay,* en un folleto titulado *Recent measures for the promotion of education in England* [e] lo reduce todo a una *descuidada educación.* ¡Echaos a pensar por qué razón! Porque su falta de educación hace que el obrero no comprenda las "*leyes naturales del comercio*", leyes que le hacen descender *necesariamente* al pauperismo. Por eso se rebela. Y esto puede entorpecer "la *prosperidad* de las manufacturas y del comercio ingleses, perturbar la confianza mutua entre las gentes de negocios y *menoscabar* la *estabilidad* de las instituciones políticas y sociales".

Hasta este punto llega la vaciedad de pensamiento de la burguesía inglesa en lo tocante al pauperismo, esta epidemia nacional de Inglaterra.

Supongamos, pues, que tengan algún fundamento los reproches que nuestro "Prusiano" hace a la sociedad alemana. ¿Se puede alegar como la razón de ello la situación *apolítica* de Alemania? Si la burguesía de la *apolítica* Alemania no se percata de la importancia general que tiene una penuria *parcial,* la burguesía de la *política* Inglaterra desconoce también, por su parte, la importancia general que reviste una penuria universal, penuria que manifiesta su importancia general tanto por su reiteración periódica en el tiempo como por su extensión en el espacio y por el fracaso de todos los intentos encaminados a ponerle remedio.

El "Prusiano" achaca también a la situación *apolítica* de Alemania el que el *rey* de Prusia vea la razón del pauperismo en una *falla administrativa y una falta de caridad,* lo que le lleva a buscar en *medidas administrativas y de beneficencia* los remedios contra el pauperismo.

¿Acaso esta manera de ver las cosas es exclusiva del rey de Prusia? Echemos una rápida ojeada a Inglaterra, el único país en que puede hablarse de una gran acción *política* desplegada contra el pauperismo.

La legislación sobre los pobres, vigente actualmente en Inglaterra data de la ley contenida en el acto 45 del reinado de Isabel.[f] Pues bien, ¿de qué recursos echa mano esta legislación? De la obligación

[e] "Medidas recientes para el fomento de la educación en Inglaterra". [f] No hace falta, para los fines que perseguimos, remontarse al estatuto de los obreros promulgados bajo *Eduardo III. (C. M.)*

impuesta a las parroquias de socorrer a sus obreros pobres, de la tasa para pobres, de la caridad legal. Esta legislación, basada en la caridad ejercida por la vía administrativa, ha durado dos siglos. ¿Y cuál es el punto de vista adoptado por el Parlamento en su ley de enmiendas de 1834, al cabo de largas y dolorosas experiencias?

En primer lugar, la nueva ley explica el espantoso aumento del pauperismo por una "*falla administrativa*".

Se recurre, pues, a reformar la administración de la tasa para pobres, organizada, hasta ahora, a base de funcionarios de las parroquias respectivas. Y se procede a formar *agrupaciones* de unas veinte parroquias aproximadamente, con una administración única. Un comité de funcionarios —*Board of Guardians*[g]—, elegidos por los contribuyentes, se reúne un determinado día en la sede de la agrupación de parroquias y decide qué socorros deben concederse. Estos comités se hallan bajo la dirección y fiscalización de comisionados del gobierno, la comisión central de la Somerset House, [184] a la que un francés[h] ha llamado el *Ministerio del pauperismo*. El capital de que dispone este organismo administrativo equivale casi a la suma que la administración de la guerra le cuesta a Francia. El número de organismos locales que se hallan bajo su dirección es de 500 y en cada uno de ellos actúan, por lo menos, doce funcionarios.

Pero el parlamento inglés no se ha limitado a la reforma *formal* de la administración.

La principal causa del estado *agudo* del pauperismo inglés reside, según él, en la misma *ley de beneficencia*. Reconoce que el medio legal empleado contra el mal social, o sea la beneficencia, favorece el mal. Y considera que el pauperismo, visto *en general*, es, según la teoría de *Malthus*, una *ley natural eterna*:

> "Como la población tiende a exceder inconteniblemente de los medios de sustento, la beneficencia es una necedad, un estímulo público prestado a la miseria. El Estado, por tanto, no puede hacer otra cosa que confiar a su suerte la miseria y, a lo sumo, facilitar la muerte de sus víctimas."

El parlamento inglés combina con esta humanitaria teoría el punto de vista de que el pauperismo es la *miseria de los obreros de que ellos mismos son culpables* y a la que, por consiguiente, no se puede hacer frente como una desgracia, sino que debe, por el contrario, ser combatida como un delito.

Y así nació el régimen de las *workhouses*,[i] de las casas para pobres, cuya organización interior *aterroriza* a los miserables, ahuyentándolos de buscar en ellas un refugio contra la muerte por hambre. En estos asilos se combina ingeniosamente la beneficencia con la *venganza* ejercida por la burguesía contra los desgraciados que apelan a su caridad.

Como vemos, Inglaterra comenzó queriendo acabar con el pauperismo mediante la *caridad* y recurriendo a *medidas administrativas*.

[g] Inspectores de Beneficencia. [h] Eugène Buret. [i] Casas de trabajo.

Además, veían en el aumento progresivo del pauperismo, no una consecuencia necesaria de la moderna *industria,* sino una consecuencia de la *tasa para pobres* vigente *en Inglaterra.* Es decir, consideraba la penuria universal simplemente como una *particularidad* de la legislación inglesa. Lo que antes se explicaba por una *falta de caridad* se interpretaba ahora como un *exceso de ella.* Finalmente, se achacaba la miseria a la culpa de sus víctimas y era castigada en ellas como un delito.

La importancia general que la Inglaterra *política* atribuye al pauperismo se limita a que, en el curso del desarrollo y a pesar de las medidas administrativas, el pauperismo ha ido remontándose hasta convertirse en una *institución nacional* y, por tanto, inevitablemente, en objeto de una multiplicación muy extensa y ramificada, la cual, sin embargo, *no tiene* ya como finalidad acabar con él, sino *disciplinarlo* y eternizarlo. Esta administración ha renunciado a cegar con medios *positivos* la fuente del pauperismo, y se limita a abrir, con policiaca suavidad, un cauce para que se suman sus aguas cuando ve que esa fuente brota en la superficie de la vida oficial. El Estado inglés, muy lejos de ir más allá de las medidas administrativas y de beneficencia, ha caído muy por debajo de ellas. Se limita a administrar el pauperismo que, llevado de la desesperación, se deja agarrar y encerrar.

Como vemos, hasta aquí el "Prusiano" no ha puesto de manifiesto nada *característico* en el modo de proceder del rey de Prusia. "Pero, *¿por qué?"* —exclama este gran hombre, con *raro candor*—, "¿por qué el rey de Prusia *no condena inmediatamente que se eduque a todos los niños desamparados?"* ¿Por qué se dirige ante todo a las autoridades, esperando a conocer sus planes y propuestas?

El listísimo "Prusiano" se tranquilizará cuando sepa que el rey de Prusia es tan poco original en esto como en sus otros actos; más aún, que sigue en ello el único camino que *puede* seguir el jefe de un Estado.

Napoleón quiso acabar de golpe con la mendicidad. Encargó a sus autoridades que prepararan planes para *suprimir a los mendigos* en toda Francia. Como el proyecto se hiciera esperar, Napoleón perdió la paciencia y escribió a Crétet, su ministro del Interior, ordenándole que pusiera fin a la mendicidad en plazo de *un* mes. He aquí lo que le decía:

"No podemos pasar por este mundo sin dejar huellas que transmitan nuestra memoria a la posteridad. No me exijáis tres o cuatro meses para reunir datos; disponéis de jóvenes auditores, prefectos capaces e ingenieros de puentes y caminos bien informados: ponedlos a todos en movimiento y no os durmáis en los trabajos burocráticos habituales."

En unos cuantos meses se llevó a cabo todo. El 5 de julio de 1808 se dictó la ley de represión de la mendicidad. ¿Cómo? Por medio de los *depósitos,*[j] los cuales se transformaron tan rápidamente en establecimientos penales, que los pobres no tardaron en ser transferi-

[j] Puestos de vigilancia policiaca.

dos a ellos exclusivamente por la vía de los *tribunales correccionales de policía.* Lo que no fue obstáculo para que, por aquellos días, M. Noailles du Gard, miembro del Cuerpo legislativo, exclamara:

"Nuestro eterno reconocimiento al héroe que ha garantizado a la indigencia un asilo y medios de sustento a la pobreza. Ya la infancia no se verá en el abandono, y las familias pobres no carecerán de recursos ni los obreros se verán privados de estímulo y de ocupación. *Nos pas ne seront plus arrêtés par l'image dégoûtante des infirmités et de la honteuse misère.*" [k]

En la última cínica frase se contiene la única verdad de esta apología.

Pues bien, si Napoleón apelaba a la sagacidad de sus auditores, prefectos e ingenieros, ¿por qué el rey de Prusia no ha de apelar a sus autoridades?

¿Por qué Napoleón no ordenó que se suprimiera la mendicidad *inmediatamente?* Es lo mismo que preguntar, como pregunta el "Prusiano", "¿por qué el rey de Prusia no ordena inmediatamente que se eduque a todos los niños desválidos?" ¿Sabe el "Prusiano" qué tendría que ordenar el rey, para ello? Sencillamente, la *destrucción* del proletariado. En efecto, para poder educar a los niños, hay que *alimentarlos* y eximirlos de la obligación de *trabajar para ganarse la vida.* Alimentar y educar a los niños desvalidos, es decir, a *todo* el proletariado *infantil* equivaldría a acabar con el proletariado y el pauperismo.

La Convención tuvo, por un momento, la valentía de *ordenar* que se acabase con el pauperismo, no "*inmediatamente*", por cierto, como lo exige de su rey el "Prusiano", sino después de encargar al Comité de Salud Pública la elaboración de los planes y propuestas necesarios y una vez que éste hubo estudiado las prolijas indagaciones de la Asamblea Constituyente sobre el estado de la miseria en Francia y propuesto por medio de Barère la fundación del *Livre de la bienfaisance nationale,*[1] etc. ¿Y cuál fue la consecuencia del decreto dictado por la Convención? Que hubiera en el mundo un decreto más y que *un* año después se viese sitiada la Convención por un tropel de mujeres hambrientas.

Y eso que la Convención era el exponente *máximo* de la *energía política,* el *poder político* y la *inteligencia política.*

Inmediatamente, sin ponerse de acuerdo con las autoridades, *ningún* gobierno del mundo ha dictado *decretos* sobre el pauperismo. El parlamento inglés llegó, incluso, a enviar a todos los países de Europa comisarios encargados de estudiar los diversos recursos administrativos empleados para combatirlo. Pero, todos los Estados que se han ocupado del pauperismo se han limitado a aplicar *medidas administrativas* y *de beneficencia* o a descender por debajo de esta clase de medidas.

¿Y puede el *Estado* proceder de otro modo?

El *Estado jamás* encontrará en "el Estado y la *organización de la*

[k] Ya no tropezaremos a nuestro paso con el espectáculo repugnante de las enfermedades y de la vergonzosa miseria. [1] "Libro de la beneficencia nacional".

sociedad", como el "Prusiano" exige de su rey, la razón de los *males sociales*. Donde quiera que existen partidos políticos, cada uno de ellos encuentra la razón de *todo* mal en el hecho de que no sea él, sino su contrincante, quien empuña el *timón del Estado*. Hasta los políticos radicales y revolucionarios buscan la razón del mal, no en la *esencia* del Estado, sino en una determinada *forma de gobierno*, que tratan de sustituir por otra.

Desde el punto de vista *político*, el *Estado* y la *organización de la sociedad* no son *dos* cosas distintas. El Estado es la organización de la sociedad. Cuando el Estado reconoce la existencia de anomalías *sociales*, trata de encontrar éstas bien en *leyes naturales*, a las que ningún poder humano puede hacer frente, bien en la *vida privada*, independiente de él, bien en la *transgresión de sus fines por la administración* que de él depende. Así, vemos que Inglaterra encuentra la razón de la penuria en una *ley natural* según la cual la población rebasa siempre necesariamente los medios de sustento. Y, visto el asunto bajo otro aspecto, explica el *pauperismo* por la *mala voluntad de los pobres*, como el rey de Prusia lo explica por el *espíritu anticristiano de los ricos* y la Convención por las *sospechosas intenciones contrarrevolucionarias* de los *propietarios*. Por eso Inglaterra castiga a los pobres, el rey de Prusia exhorta a los ricos y la Convención decapita a los propietarios.

Finalmente, *todos* los Estados buscan en los *defectos casuales* o *intencionales de la administración* la causa de sus males y recurren, por tanto, a *medidas* administrativas para remediarlos. ¿Por qué? Precisamente porque la *administración* es la actividad *organizativa* del Estado.

El Estado no puede superar la *contradicción* entre la disposición y buena voluntad de la administración, de una parte, y de otra sus medios y su capacidad sin destruirse a sí mismo, ya que *descansa* sobre esta misma contradicción. Descansa en la contradicción entre la *vida pública* y la *vida privada*, en la contradicción entre los *intereses generales* y los *intereses particulares*. De ahí que la *administración* deba limitarse a una actividad *formal* y *negativa*, pues su acción termina allí donde comienza la vida civil y su labor. Más aún, frente a las consecuencias que se derivan del carácter antisocial de esta vida civil, de esta propiedad privada, de este comercio y esta industria, de este mutuo saqueo de los diversos círculos civiles, es la *impotencia* la *ley natural* de la administración. En efecto, este desgarramiento, esta vileza, esta *esclavitud de la sociedad civil*, constituye el fundamento natural en que se basa el Estado *moderno*, lo mismo que la *sociedad civil de la esclavitud* constituía el fundamento sobre que descancaba el Estado *antiguo*. La existencia del Estado y la existencia de la esclavitud son inseparables. El Estado antiguo y la esclavitud antigua —francos y sinceros antagonismos *clásicos*— no se hallaban *fundidos* entre sí más estrechamente que el Estado moderno y el moderno mundo del tráfico, hipócritas antagonismos *cristianos*. Si el Estado moderno quisiera acabar con la *impotencia* de su administración, tendría que

acabar con la actual *vida privada.* Y si quisiera acabar con la vida privada, tendría que destruirse a sí mismo, pues el Estado *sólo* existe por oposición a ella. Pero ningún *ser vivo* cree que los defectos de su existencia radiquen en el *principio* de su vida, en la esencia de su vida, sino en circunstancias *exteriores* a ella. El *suicidio* es contrario a la naturaleza. De ahí que el Estado no pueda creer en la impotencia *interior* de su administración, es decir, de sí mismo. *Sólo* puede reconocer y tratar de corregir sus defectos puramente formales y fortuitos. Y si estas modificaciones resultan ser estériles, concluirá que los males sociales son una imperfección natural, independiente del hombre, una *ley de Dios,* o que la voluntad de los particulares se halla demasiado corrompida para acomodarse a los excelenes fines de la administración. ¡Qué particulares tan pervertidos! ¡Murmuran contra el gobierno tan pronto como éste coarta la libertad y, al mismo tiempo, exige de él que impida las consecuencias necesarias de esta libertad!

Cuanto más poderoso sea el Estado y más político sea, por tanto, el país, menos se inclinará a buscar en el *princpio del Estado,* y, por tanto, en la *actual organización de la sociedad,* cuya expresión activa, consciente de sí misma y oficial es el Estado, el fundamento de los males *sociales* y a comprender su principio *general.* El entendimiento *político* lo es, precisamente, porque piensa *dentro* de los límites de la política. Y cuanto más vivo y sagaz sea, *más incapacitado* se hallará para comprender los males sociales. El periodo *clásico* del entendimiento político fue el de la *Revolución francesa.* Pues bien, lejos de ver en el principio del Estado la fuente de los defectos sociales, los héroes de la Revolución francesa veían en los defectos sociales, por el contrario, la fuente de la que nacían los males políticos. Así, *Robespierre* entiende que la gran pobreza y la gran riqueza representan simplemente un obstáculo para la *democracia pura.* Y aspira, por tanto, a establecer una frugalidad *espartana* para todos. El principio de la política es la *voluntad.* Cuanto más unilateral y, por tanto, más perfecto sea el entendimiento *político,* tanto más creerá en la *omnipotencia* de la voluntad, tanto más se resistirá a ver las *barreras naturales* y espirituales que se levantan ante ella, más incapaz será, por consiguiente, de descubrir la fuente de los males sociales. No creemos que sea necesario razonar más contra la absurda esperanza del "Prusiano" según la cual *"el entendimiento político"* es el llamado "a descubrir *las raíces de la penuria social,* en Alemania".

Sería necio atribuirle al rey de Prusia un poder como no llegaron a poseerlo la Convención francesa y Napoleón juntos; y sería necio, así mismo, esperar de él un modo de ver las cosas que rebasa los límites de *toda* la política, modo de ver del que nuestro listo "Prusiano" se halla tan lejos, por lo demás, como su rey. Toda esta declaración sería tanto más absurda cuanto que el propio "Prusiano" nos confiesa que

"las buenas palabras y las buenas intenciones *no cuestan nada;* las que resultan

caras son las razones y las acciones eficaces; y, en el caso actual, *son más que caras*, pues resultan *imposibles*".

Y, si resultan imposibles, ¿qué hemos de pensar de quien intenta alcanzar lo posible, partiendo de ellas? Por lo demás, dejemos al tacto del lector el juzgar si puede incluirse en la categoría de las "*buenas* palabras" y las "*buenas* intenciones", en este caso, ese lenguaje mercantilista propio de chalanes de lo "caro", lo que "no cuesta nada", lo que es "más que caro" y lo que es "imposible" obtener.

Pero, supongamos que las observaciones del "Prusiano" sobre el gobierno alemán y la burguesía alemana —a la que suponemos que se incluirá en la "sociedad alemana"— estén perfectamente justificadas. ¿Acaso ésta parte de la sociedad se halla más perpleja en Alemania que en Inglaterra y en Francia? ¿Puede hallarse más perpleja, por ejemplo, que en Inglaterra, donde la *perplejidad* se ha convertido en sistema? En toda Inglaterra estallan hoy revueltas obreras, y la burguesía y el gobierno ingleses se hallan tan desorientados como en el último tercio del siglo XVIII. No conocen otro recurso que la fuerza material, y como ésta va disminuyendo en la misma proporción en que se extiende el pauperismo y aumenta la conciencia del proletario, vemos que crece necesariamente, en proporción geométrica, la perplejidad de los ingleses.

Por último, es *falso, contrario a los hechos*, que la burguesía alemana desconozca totalmente la importancia general de la insurrección de Silesia. En varias ciudades intentan los maestros de los gremios asociarse con los oficiales. Todos los periódicos *liberales* de Alemania, los órganos de la burguesía liberal, hablan de organización del trabajo, de la reforma de la sociedad, hacen la crítica de los monopolios y de la competencia, etc. Y todo ello es consecuencia de los movimientos obreros. Los periódicos de Tréveris, Aquisgrán, Colonia, Wesel, Mannheim, Breslau y hasta los de Berlín publican a cada paso artículos sociales fácilmente comprensibles, que podrían instruir a nuestro "Prusiano". Más aún, en las cartas que llegan de Alemania se expresa constantemente el asombro causado por la escasa resistencia opuesta por la burguesía a las tendencias e ideas *sociales*.

Si el "Prusiano" se hallase más familiarizado con la historia del movimiento social, habría formulado su pregunta a la inversa. ¿Por qué incluso la burguesía alemana interpreta la penuria parcial de un modo relativamente tan universal? ¿Cómo explicarse la *animosidad* y el *cinismo* de la burguesía *política* y la *pasividad* y las *simpatías* de la burguesía *apolítica* con respecto al proletariado?

[*Vorwärts!*, núm. 64, 10 de agosto de 1844]

Veamos ahora las frases oraculares del "Prusiano" acerca de los *obreros alemanes*.

"Los *alemanes pobres*" —dice, haciéndose el ingenioso— "*no son más inteligentes que los pobres alemanes,* es decir, no ven *nunca* más allá de su casa, de su fábrica y de su distrito: *hasta ahora,* el problema en su conjunto se halla *todavía* abandonado por el *alma política* que penetra en todo."

Para poder comparar el estado en que se hallan los obreros alemanse con el de los obreros franceses e ingleses, el "Prusiano" tendría que comparar la *primera etapa,* el *comienzo* del movimiento obrero inglés y francés, con el *movimiento alemán que está comenzando.* Pero no lo hace. De ahí que su razonamiento se reduzca a una trivialidad, sobre poco más o menos a decir que la *industria* alemana no se halla tan desarrollada como la inglesa o que un movimiento, cuando se inicia, parece distinto que cuando se desarrolla. Se propone hablar de las *características propias* del movimiento obrero alemán y no dice ni una palabra acerca de su tema.

Si el "Prusiano" adoptara, por el contrario, el punto de vista acertado, vería que *ni una sola* de las revueltas obreras de Francia e Inglaterra nunca tuvo un carácter tan *teórico* y tan *consciente* como la de los tejedores silesianos.

Recordemos, ante todo, la *Canción de los tejedores,*[185] este audaz *grito de lucha,* en la que no se hablaba para nada de la casa, la fábrica o el distrito, sino que el proletariado se manifestaba inmediatamente, de un modo tajante, nítido, implacable y violento, contra la sociedad de la propiedad privada. La insurrección silesiana *comienza* precisamente por donde habían *terminado* las revueltas obreras de Francia e Inglaterra, por la conciencia acerca de la esencia misma del proletario. Y la misma acción revela este carácter de *superioridad.* No son destruidas solamente las máquinas, rivales del obrero, sino que los sublevados destruyen también los *libros comerciales* y los títulos de propiedad, y mientras que todos los demás movimientos solo iban dirigidos en primer término contra el *empresario industrial,* contra el enemigo ostensible, el movimiento silesiano se dirige también contra el banquero, el enemigo encubierto. Por último, ninguna insurrección inglesa ha dado tales pruebas de valentía, reflexión y perseverancia.

Y, por lo que se refiere al nivel de cultura o a la capacidad de instrucción de los obreros alemanes en general, baste recordar los geniales escritos de *Weitling,* que, desde el punto de vista teórico, descuellan con frecuencia incluso sobre los de *Proudhon,* aunque queden por debajo de ellos en cuanto a la forma. ¿Dónde podría la burguesía —incluyendo a sus filósofos y eruditos en el campo de las letras— presentar en lo tocante a la emancipación de la burguesía —a su emancipación *política*— una obra comparable a las "*Garantías de la armonía y la libertad*", de Weitling? Si comparamos la apagada y pusilánime mediocridad de la literatura política alemana con este formidable y brillante inicio literario de los obreros alemanes; si comparamos estos gigantescos *zapatos de niño* del proletariado con el raquitismo de los desgastados zapatos políticos de la burguesía alemana, no tenemos

más remedio que pronosticar a la *Cenicienta alemana* una *talla atlética*. Debemos reconocer que el proletariado alemán es el *teórico* del proletariado europeo, como el proletariado inglés es su *economista* y el francés su *político*. Hay que decir que Alemania revela tanta vocación *clásica* por la revolución *social*, como incapacidad para la revolución *política*. Pues así como la impotencia de la burguesía alemana es la impotencia *política* de Alemania, la capacidad del proletariado alemán —aun prescindiendo de la teoría alemana— es la capacidad social de Alemania. La despreocupación entre el desarrollo filosófico y el desarrollo político no es, en Alemania, ninguna *anomalía*. Representa una desproporción necesaria. Solamente en el socialismo puede un pueblo filosófico encontrar su práctica adecuada y, por tanto, solamente en el *proletariado* puede encontrar el elemento activo de su liberación.

Sin embargo, en este momento no tengo tiempo ni ganas de explicar al "Prusiano" la actitud de la "sociedad alemana" ante la transformación social y, partiendo de ella, de una parte, la débil reacción de la burguesía alemana frente al socialismo y, de otra parte, las excelentes dotes que para el socialismo revela el proletariado alemán. Los primeros elementos para comprender este fenómeno podrá encontrarlos en mi introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (*Anales franco-alemanes*).[m]

La inteligencia de los *alemanes pobres* se halla, pues, en razón *inversa* a la inteligencia de los *pobres alemanes*. Pero gentes a quienes cualquier tema tiene que servirles para practicar públicamente su estilo se ven llevados por esta actividad *formal* a una inversión del contenido y, a su vez, esta inversión del contenido imprime a la forma el sello de la vulgaridad. Así, vemos que el intento del "Prusiano" de expresarse en forma de antítesis a propósito de los disturbios obreros de Silesia le arrastra a la mayor de las antítesis contra la verdad. El primer deber de una cabeza pensante y amiga de la verdad, a la vista de la primera explosión de la revuelta obrera silesiana, no era el colocarse en la actitud del *maestro de escuela* ante tal acontecimiento, sino más bien la de esforzarse en estudiar su carácter *propio y peculiar*. Claro está que para ello se requería cierta penetración científica y cierto sentido humano, mientras que para lo otro bastaba y sobraba con manejar una fraseología manida, impreganada en un huero amor propio.

¿Por qué el "Prusiano" juzga tan despectivamente a los obreros alemanes? Porque encuentra "*todavía*" el problema en su conjunto —es decir, el problema de la penuria obrera— abandonado "por el alma *política* que penetra en todo". Veamos cómo desarrolla más en detalle su amor platónico por el *alma política*:

"Todas las revueltas que estallan en este irremediable *aislamiento de los hombres con respecto a la comunidad* y a sus *ideas de los principios sociales*

[m] Véanse pp. 491 y ss. de este mismo volumen.

están condenadas a ser ahogadas en la sangre y la incomprensión; pero si la penuria se encarga de engendrar el entendimiento y el entendimiento *político* de los alemanes descubre las raíces de la penuria social, entonces también en Alemania veremos que estos acontecimientos se perciben como síntomas de una gran transformación."

Ante todo, permítanos el "Prusiano" una observación *de estilo*. Su antítesis no es cabal. En la primera parte de la frase leemos: si la *penuria* engendra el *entendimiento*, y en la segunda parte: si el *entendimiento político* descubre las *raíces de la penuria social*. Lo que en la primera parte es el *simple* entendimiento se convierte, al llegar a la segunda, en el entendimiento *político*, lo mismo que la *simple penuria* de aquélla se trueca en ésta en la penuria *social*. ¿Por qué el artista del estilo presenta de un modo tan desigual las dos partes de la antítesis? No creo que se haya dado cuenta de ello. Trataremos de interpretar su certero *instinto*. Si hubiese escrito: que "la penuria *social* engendra el entendimiento *político* y el entendimiento *político* descubre las raíces de la penuria *social*", a ningún lector sin prejuicios se le habría escapado el *absurdo* de esta antítesis. Todo el mundo se habría preguntado —antes de nada—, por qué el anónimo autor no empareja el entendimiento social con la penuria social y el entendimiento político con la penuria política, como lo pide la sencilla lógica. Y ahora, vayamos al fondo del asunto.

Tan falso es que la *penuria social* engendra el entendimiento *político*, que ocurre más bien al contrario, a saber: que el entendimiento *político* es engendrado por el *bienestar social*. El entendimiento *político* es un espiritualista y le es concedido a quien ya tiene, a quien vive placenteramente. Nuestro "Prusiano" no tiene más que leer lo que dice a este propósito un economista francés, el señor *Michel Chevalier*:

"En 1789, cuando la burguesía se levantó, sólo le faltaba para ser libre el participar en el gobierno del país. Para ella, la liberación consistía en quitar de las manos de los privilegiados, que poseían el monopolio de estas funciones, los asuntos públicos, las altas funciones civiles, militares y religiosas. Siendo como eran *rica* e *ilustrada*, en vez de bastarse a sí misma y dirigirse por sí misma pugnaba por sustraerse al régimen *du bon plaisir*." [186]

Ya lo hemos demostrado al "Prusiano" cómo el entendimiento *político* es incapaz de descubrir la fuente de la penuria social. Pero aún diremos dos palabras más sobre este punto de vista suyo. Cuanto más desarrollado y generalizado se halla el entendimiento *político* de un pueblo, más derrocha sus energías el *proletariado* —por lo menos, al comienzo del movimiento— en revueltas incomprensibles, estériles y ahogadas en sangre. Como piensa bajo la forma política, ve el fundamento de todos los males en la *voluntad* y los medios para remediarlos en la *fuerza* y en el *derrocamiento* de una *determinada* forma de gobierno. La prueba de ello la tenemos en las primeras explosiones del proletariado *francés*.[187] Los obreros de Lyon solo creían perseguir fines

políticos, ser soldados de la república, cuando en realidad eran soldados del socialismo.

El entendimiento político no les permitía ver claras las raíces de la penuria social, les impedía penetrar en su verdadera finalidad; el *entendimiento político engañaba*, pues, a su *instinto social*.

Ahora bien, si el "Prusiano" espera que la penuria engendre el entendimiento, ¿por qué mezcla el hecho de "ser *ahogado en sangre*" con el de "ser *ahogado en la incomprensión*"? Si la penuria constituye, en términos generales, un medio para engendrar el entendimiento, no cabe duda de que la penuria *sangrienta* será un *medio agudísimo* para alcanzar esa finalidad. El "Prusiano" debiera, por tanto, decir: el ahogar en sangre las revueltas ahogará a la incomprensión y abrirá el cauce adecuado al entendimiento.

El "Prusiano" profetiza que serán ahogadas las revueltas que estallen en el "*irremediable aislamiento de los hombres con respecto a la comunidad*" y en la *separación* entre "*sus ideas y los principios sociales*".

Ya hemos puesto de manifiesto que la insurrección silesiana no se produjo en modo alguno dentro de la separación entre las ideas y los principios sociales. Veamos ahora lo que haya de cierto en cuanto al "*irremediable aislamiento de los hombres con respecto a la comunidad*". Por *comunidad* hay que entender aquí la *comunidad política*, el *Estado*. Es la vieja canción de la Alemania *apolítica*.

¿Acaso *todas* las insurrecciones sin excepción no estallan *en el irremediable aislamiento del hombre con respecto a la comunidad?* ¿Acaso *toda* insurrección no presupone necesariamente el aislamiento? ¿Habría podido producirse la revolución de 1789 sin el irremediable aislamiento de los ciudadanos franceses con respecto a la comunidad? La finalidad que dicha revolución perseguía era precisamente el romper este aislamiento.

Ahora bien, la *comunidad* de que se halla *aislado* el obrero es una comunidad *política*. Esta comunidad, de la que le separa *su propio trabajo*, es la *vida misma*, la vida física y espiritual, la moral humana, el goce humano, la esencia *humana*. La *esencia humana* es la *verdadera comunidad* de los hombres. Y así como el irremediable aislamiento con respecto a esta esencia es incomprensiblemente más total, más insoportable, más espantoso y más conrtradictorio que el aislamiento con respecto a la counidad política, así también la superación de este aislamiento e incluso una reacción parcial ante él constituye una *sublevación* en contra de él mucho más infinita, lo mismo que el *hombre* es más infinito que el *ciudadano* y la *vida humana* más infinita que la *vida política*. Así, pues, por *parcial* que sea una insurrección *industrial*, encerrará siempre un alma *universal*, y por universal que sea una insurrección *política* albergará siempre, bajo la más *colosal* de las formas, un espíritu *estrecho*.

El "Prusiano" termina dignamente su artículo con la siguiente frase:

"Una *revolución social sin alma política* (es decir, sin la penetración organizada desde el punto de vista del todo) es imposible."

Ya lo hemos visto. Una revolución *social* se sitúa en el punto de vista del *todo* porque —aunque sólo se produzca en *un* distrito fabril— entraña una protesta del hombre contra la vida deshumanizada, porque arranca del *punto de vista* del *individuo real*, porque la *comunidad* contra cuya separación del individuo reacciona éste es la *verdadera* comunidad del hombre, la esencia *humana*. El *alma política* de una revolución consiste, por el contrario, en la *tendencia* de las clases carentes de influencia política a superar su *aislamiento* con respecto al Estado y al *poder*. Su punto de vista es el del Estado, el de un *todo abstracto*, que *sólo* existe gracias a la separación de la vida real, que es *inconcebible* sin la contraposición *organizada* entre la idea general del hombre y su existencia individual. Por tanto, una revolución con *alma política* organiza también, en consonancia con la naturaleza *limitada* y *dual* de esta alma, un círculo dirigente de la sociedad, a costa de la sociedad misma.

Queremos iniciar al "Prusiano" en lo que es una "*revolución social* con un alma *política*", con lo cual le iniciaremos, al mismo tiempo, en el secreto de cómo él, ni siquiera en el *modo de expresarse*, acierta a elevarse por encima del limitado punto de vista político.

Una revolución "*social*" con un alma *política* puede ser de dos cosas: o un absurdo conglomerado, si el "Prusiano" entiende por revolución "social" una revolución "social" por *oposición* a una revolución política, a despecho de lo cual confiere un alma política a esa revolución social. O bien una "*revolución social con un alma política*" no es sino una *paráfrasis* de lo que suele llamarse una "*revolución política*" o *simplemente* una "*revolución*". Toda revolución disuelve la *vieja sociedad*, y así considerada, es una revolución *social*. Toda revolución derroca el *viejo poder*, y en este sentido es una revolución *política*.

El "Prusiano" tiene que elegir entre la *paráfrasis* y el *absurdo*. Ahora bien, todo lo que tiene de parafrásico o de absurdo una *revolución social* con un *alma política* lo tiene de racional una *revolución política* con un alma *social*. La *revolución* en general —el *derrocamiento* del poder existente y la *disolución* de las viejas relaciones— es un *acto político*. Y sin *revolución* no puede realizarse el *socialismo*. Este necesita de dicho acto *político*, en cuanto necesita de la *destrucción* y la *disolución*. Pero, allí donde comienza su *actividad organizadora*, allí donde se manifiesta su *fin en sí*, su *alma*, el socialismo se despoja de su envoltura *política*.

Tantas prolijas consideraciones han sido necesarias para desgarrar la *trama* de errores escondidos en una sola columna de periódico. No todos los lectores disponen de la cultura y el tiempo necesarios para darse cuenta de semejante *charlatanería literaria*. ¿No debiera el anónimo "Prusiano" pensar que tiene para con su público lector el deber

de renunciar, por ahora, a toda su actividad literaria en materia política y social y a sus declamaciones acerca de la situación de Alemania, para entregarse más bien a un minucioso examen de conciencia con respecto a su propia situación?

EXTRACTOS DE LECTURAS

[EXTRACTOS DEL LIBRO DE JAMES MILLS "ÉLÉMENS D'ÉCONOMIE POLITIQUE"

Traducción de J. T. Parisot, París, 1823] [188]

[Escrito en la primera mitad de 1844.]

||XXV| Con aquella compensación del dinero y el valor metálico, lo mismo que en la exposición del costo de producción como el momento único en la determinación del valor, incurre Mill —y la escuela de Ricardo, en general— en el error de formular la *ley abstracta* sin [tener en cuenta] los cambios o la constante cancelación de esta ley, que es lo que la hace tal. Si es una ley *constante* el que, por ejemplo, el costo de producción determine en última instancia —o más bien cuando, esporádica y casualmente coinciden la oferta y la demanda— el precio (valor), es también una *ley* no menos *constante* el que los dos términos de la relación no coincidan y el que, por tanto, no medie una relación necesaria entre el valor y el costo de producción. Más aún, la oferta y la demanda coinciden siempre solo momentáneamente, por las anteriores fluctuaciones de la demanda y la oferta y la desproporción entre el costo de producción y el valor de cambio, fluctuaciones y desproporción que siguen siempre, además, a la coincidencia momentánea. La moderna economía política convierte este movimiento *real*, de que aquella ley no es más que un momento abstracto, fortuito y unilateral, se convierte en un accidente, en algo no esencial. ¿Por qué? Porque, con las fórmulas escuetas y exactas a que la economía política la reduce, la fórmula fundamental, si quisieran formular aquel movimiento de un modo abstracto, debería rezar así: en economía política, la ley se halla determinada por lo contrario a ella, por la falta de ley. La verdadera ley de la economía política es el *acaso*, de cuyo movimiento extraemos nosotros, los científicos, algunos momentos para formularlos arbitrariamente en forma de leyes.

Acertadamente y plasmando la esencia de la cosa en un concepto, llama Mill al *dinero* el *mediador* del cambio. La esencia del dinero no consiste primordialmente en que en él se enajene la propiedad, sino en que se *aliene* la *actividad* o movimiento de *mediación*, el acto *humano*, social, con que se complementan mutuamente los productos del hombre, convirtiéndose en la cualidad de una *cosa material* fuera

del hombre, del *dinero*. En cuanto que el hombre enajena esta actividad mediadora misma, sólo actúa aquí como hombre que se ha perdido a sí mismo, como hombre deshumanizado; la *relación* misma entre las cosas, la operación humana con ellas, se convierte en la operación de una esencia exterior al hombre y superior a él. A través de este mediador *extraño a él* —en vez de ser el hombre mismo el mediador para el hombre, como debiera—, contempla el hombre su voluntad, su actividad, su relación con otros como una potencia independiente de él y de ellos. Su esclavitud alcanza, pues, así el punto culminante. Y no cabe duda de que este *mediador* se convierte ahora en un *dios real*, ya que el mediador es la *potencia real* sobre aquello con que como mediador me enlaza. Su culto pasa a ser un fin en sí. Los objetos, desglosados de este mediador, han perdido su valor. Sólo tienen, pues, valor en cuanto los representa a *ellos*. Y esta inversión de los términos de la relación originaria responde a una necesidad. Este *mediador* es, por tanto, la *esencia* de la propiedad privada que exteriormente se ha perdido a sí misma, de la propiedad privada *enajenada*, a la par que es la *mediación enajenada* de la producción humana con la producción humana, la actividad genérica *enajenada* del hombre. Todas las cualidades propias de ésta en la producción de dicha actividad son transferidas, por tanto, a este mediador. El hombre se empobrece, pues, como hombre, es decir, desglosado de este mediador, en la misma proporción en que este mediador, como tal, se *enriquece*.

Cristo *representa*, originariamente: 1) a los hombres ante Dios; 2) a Dios, para los hombres; 3) a los hombres, para el hombre.

Del mismo modo, el *dinero* representa originariamente, en cuanto a su concepto: 1) a la propiedad privada, para la propiedad privada; 2) a la sociedad, para la propiedad privada; 3) a la propiedad privada, para la sociedad.

Pero Cristo es el Dios *enajenado* y el *hombre enajenado*. Dios ya sólo tiene valor en cuanto representa a Cristo, y el hombre sólo tiene valor en cuanto representa también a Cristo. Lo mismo ocurre en el caso del dinero.

¿Por qué la propiedad privada tiene que desarrollarse hasta llegar al *régimen monetario*? Porque el hombre, en cuanto ser social, tiene que desarrollarse hasta llegar al *cambio* ||XXV| [189] y porque el cambio —partiendo de la premisa de la propiedad privada— tiene que desarrollarse hasta llegar al *valor*. Ello quiere decir que el movimiento mediador del hombre que interviene en el cambio no es un movimiento social, un movimiento humano, no es una *relación humana*, sino la *relación abstracta* entre una propiedad privada y otros, y esta relación *abstracta* es el *valor*, que cobra existencia real como valor solamente entre sí como hombres, la *cosa* pierde el sentido de la propiedad humana, de la propiedad personal. La relación social entre una propiedad privada y otra es ya una relación en que la propiedad privada se enajena a sí misma. La existencia de esta relación que es para

sí; el dinero es, por tanto, la enajenación de la propiedad privada, la abstracción de su naturaleza personal *específica.*

Por eso, a pesar de toda su agudeza, no puede llevarnos a ninguna victoria decisiva el antagonismo en que la economía política moderna se coloca con respecto al sistema monetario, al *système monetaire*; pues si la burda superstición económico-política del pueblo y de los gobiernos se aferra a la *sensible, tangible* y *visible* bolsa del dinero y, con ello, al valor absoluto de los metales preciosos y a su posesión, poniendo su fe en ellos como en la única realidad de la riqueza, y si luego viene el ilustrado economista, conocedor del mundo, y les demuestra que el dinero es una mercancía como otra cualquiera, cuyo valor, por tanto, al igual que el de toda otra mercancía, depende de la proporción entre el costo de producción y la competencia, la oferta y la demanda, la cantidad o la competencia de las otras mercancías, a este economista se le puede replicar con razón que, sin embargo, el valor *real* de las cosas es su *valor de cambio*, el cual, en última instancia cobra existencia en el dinero, como éste en los metales preciosos, razón por la cual el dinero es el *verdadero* valor de las cosas y, por tanto, la más apetecible de todas. Las mismas enseñanzas de los economistas se orientan en definitiva hacia esta sabiduría; lo que ocurre es que el economista tiene la capacidad de abstracción necesaria para reconocer la existencia del dinero bajo las formas de todas las mercancías y, por consiguiente, para no creer en el valor exclusivo de su existencia metálica oficial. La existencia metálica del dinero no es más que la expresión oficial y sensible del alma dinero, que palpita a través de todos los miembros de las producciones y los movimientos de la sociedad burguesa.

El antagonismo entre los economistas modernos y el sistema monetario reside simplemente en que ellos sólo conciben el *régimen monetario* en su abstracción y generalidad, razón por la cual no comparten la superstición *sensorial* de quienes creen en que su esencia reside exclusivamente en los metales preciosos. Los modernos economistas sustituyen a esta superstición burda con una superstición refinada. Pero, como ambas tienen en esencia la misma raíz, tampoco la forma ilustrada de la superstición logra acabar totalmente con su burda forma sensorial, porque lo que ella ataca no es su esencia, sino sencillamente la forma determinada en que se manifiesta. La existencia *personal* del dinero en cuanto dinero, y no sólo como la relación interior de rango, una relación oculta y dotada de ser en sí, la *relación jerárquica* entre dos mercancías, corresponde tanto más a la esencia del dinero cuanto más abstracta es, cuanto menos representa una relación *natural* con las otras mercancías, cuanto más se manifiesta como producto y, a su vez, como no producto del hombre, cuanto menos *apegado a la naturaleza* es su elemento de existencia, cuanto más es una creación del hombre o una creación de la economía política, cuanto más es la relación *inversa* entre su *valor como dinero* y el valor de cambio o valor monetario del material en que toman cuerpo. De ahí

que la existencia *más perfecta* del *dinero en cuanto dinero* y un momento necesario en el proceso de desarrollo del sistema monetario sean el *papel-moneda* y todo el conjunto de *valores-papel que representan al dinero* (letras de cambio, asignaciones, títulos de deuda, etc.) Del *crédito*, cuya expresión plena es la *banca*, surge la apariencia de haberse roto al poder ajeno, el poder material, la relación de la autoenajenación, para ver nuevamente al hombre en sus relaciones con el hombre. De ahí que los *saint-simonistas*, engañados por esta *apariencia*, consideren el desarrollo del dinero, las letras de cambio y cartas de crédito, el papel-moneda, las representaciones del dinero por documentos, el *crédito* y la *banca*, como la supresión gradual de la separación entre el hombre y la cosa, entre el capital y el trabajo, entre la propiedad privada sobre el dinero y el dinero y el hombre, de la separación entre el hombre y el hombre. Su idea es, por tanto, la *banca* organizada. Pero esta superación de la enajenación ||XXVI|, este *retorno* del hombre a sí mismo y, por tanto, al otro hombre, es solamente una *apariencia*, una autoenajenación y una deshumanización tanto *más infame* y *extrema*, cuyo elemento no es ya la mercancía, el metal, el papel, sino la existencia *moral*, la existencia *social*, el *interior* del mismo pecho humano; bajo la apariencia de la *confianza* del hombre hacia el hombre es en realidad la máxima *desconfianza* y la total alienación. ¿Qué es lo que constituye la esencia del *crédito?* Prescindimos aquí totalmente del *contenido* del crédito, que es, a su vez, el dinero. Prescindimos así mismo del *contenido* de esta confianza, consistente en que una persona *reconoce* a la otra al adelantarle valores y —en el menor de los casos, cuando no se cobra el crédito, es decir, cuando no es un usurero— abre a su semejante un margen de confianza, al no considerarlo un bribón, sino un hombre "honrado". Por hombre "honrado" entiende el que le otorga su confianza, como Shylock, un hombre "solvente". El crédito puede concebirse en dos relaciones y bajo dos condiciones distintas. Estas dos relaciones son: en una, el rico abre crédito al pobre, reconociéndolo como persona laboriosa y honrada. Este tipo de crédito figura entre las manifestaciones románticas, sentimentales, de la economía política, entre sus extravíos, excesos o *excepciones*, pero no es la *regla*. Pero, aun supuesta esta excepción, concedida esta posibilidad romántica, tenemos que la vida del pobre, su talento y su actividad, constituyen para el rico una *garantía* de restitución del dinero prestado, lo que vale tanto como decir que todas las virtudes sociales del pobre, el contenido de su actividad vital, su existencia misma, representan para el rico el reembolso de su capital con los intereses usuales. La muerte del pobre constituye, por tanto, el peor de los casos para quien le abre crédito. Representan la muerte de su capital con los correspondientes intereses. No cabe duda de que el hecho de *tasar* a un hombre en *dinero*, como se hace en las operaciones de crédito, constituye una infamia. Y huelga decir que quien abre crédito a otro, además de las garantías *morales*, tiene a su favor la garantía de la coacción *jurídica* y otras garantías más o

menos *reales* para tener sujeto a su hombre. Si, por tanto, aquel a quien se abre crédito dispone de fortuna, el *crédito* es simplemente un *mediador* para facilitar el cambio; es decir, eleva el *dinero* mismo a una forma totalmente *ideal*. El *crédito* es un juicio *económico* sobre la *moralidad* de una persona. En el crédito se convierte en *mediador* del cambio, en vez del metal o del papel, el *hombre* mismo, pero no como hombre, sino como la *existencia [personificada] de un capital* y sus intereses. Así, pues, aunque el medio de cambio retorne y se transfiera de su forma material al hombre, es a costa de colocar al hombre fuera de él mismo y de convertirlo en una forma material. No se convierte al dinero en el hombre, cancelándolo dentro de la relación de crédito, sino que, por el contrario se convierte al hombre mismo en *dinero* o se *incorpora* al dinero en él. La *individualidad humana*, la *moral* humana se convierte, así, por sí misma en artículo comercial y en el *material* en que toma cuerpo el dinero. En vez de dinero, de papel la materia, el cuerpo en que encarna el *espíritu dinero*, es ahora mi propia existencia personal, mi carne y mi sangre, mi virtud y cotización social. El crédito cristaliza el valor del dinero, no ya en dinero, sino en carne humana y en corazón humano. Por donde todos los progresos e inconsecuencias que se dan dentro de un sistema falso constituyen el máximo retroceso y la máxima consecuencia de la infamia. En el sistema de crédito, su naturaleza enajenada del hombre se manifiesta de dos modos, bajo la experiencia del supremo reconocimiento económico del hombre: 1) La antítesis entre capitalista y obrero y entre grande y pequeño capitalista se acentúa aún más, en cuanto que sólo se concede crédito a quien ya posee, haciendo de él una nueva posibildiad para la acumulación de los ricos y en cuanto que el pobre ve confirmada o negada *toda* su existencia en el capricho y el juicio fortuitos del rico acerca de él, haciéndolo depender totalmente de este acaso; 2) en cuanto que la mutua representación, hipocresía y santurronería se llevan a la máxima expresión de hacer recaer sobre la persona carente de crédito, además del juicio puro y simple de que es pobre, el juicio desmoralizante de que carece de confianza, de que no es un hombre reconocido, sino un paria, un hombre despreciable, y en cuanto que el hombre, viéndose todavía más degradado, sufre encima esta humillación y la de tener que postrarse ante el rico, *suplicando* que le abra crédito; ||XXVII| 3) en cuanto que toda esta existencia *ideal* del dinero hace que la *falsificación de moneda* no haga mella en un material cualquiera, sino precisamente en la propia persona del hombre, obligándola a convertirse en una moneda falsa, a obtener crédito fraudulentamente, por medio de la mentira, etc., haciendo de esta relación de crédito —tanto por parte de quien otorga confianza como del que necesita de ella— un objeto comercial, un objeto de fraude y abuso mutuos. Vuelve a revelarse aquí de un modo brillante la *desconfianza* como la base de esta confianza económica; la recelosa duda de si deberá abrirse crédito o no; el espionaje para descubrir los secretos de la vida privada y las interiorida-

des de quien solicita crédito; la delación de apuros momentáneos para hundir a un competidor haciendo que se derrumbe súbitamente su crédito, etc. Todo el sistema de las bancarrotas, las empresas simuladas, etc. En el *crédito público*, el estado ocupa exactamente la misma posición que más arriba ocupaba la persona... En el juego [bursátil] de los valores del estado, se ve cómo éste se convierte en juguete de los comerciantes, etcétera.

4) Finalmente, el sistema de crédito culmina en la *banca*. La creación de los banqueros, la hegemonía de la banca en el estado, la concentración de la riqueza en sus manos, bajo el poder de este ***areópago*** de la nación, es el digno remate del sistema monetario. En el sistema de crédito, en cuanto que hace que el *reconocimiento moral del hombre*, la *confianza hacia el estado*, etc., cobre la forma del *crédito*, se pone al descubierto el secreto que reside en la mentira del reconocimiento moral, la infamia *inmoral* de esta moralidad, lo mismo que la santurronería y el egoísmo se revelan en aquella actitud ante el estado y se muestran como lo que realmente son.

El *cambio*, tanto el de las actividades humanas dentro de la producción misma como el de los *productos humanos* entre sí es = la *actividad genérica* y al espíritu genérico, cuya existencia real, consciente y verdadera es la actividad *social* y el disfrute *social*. En cuanto que la esencia *humana* [es] la *verdadera comunidad* de los hombres, los *crean*, producen, mediante la manifestación de su *esencia*, la *comunidad humana*, la esencia social, que no es una potencia general abstracta frente al individuo suelto, sino la esencia de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio espíritu, su propia riqueza. Aquella *verdadera comunidad* no nace, pues, de la reflexión, sino que es el resultado de la *necesidad* y el *egoísmo* de los individuos, es decir, se produce directamente mediante la manifestación de su existencia misma. No depende del hombre el que esta comunidad sea o no; pero, mientros el hombre no se reconozca como hombre y, por tanto, organice el mundo de un modo humano, esta *comunidad* se manifiesta bajo la forma de la *enajenación*. Porque su *sujeto*, el hombre, es en sí mismo un ser enajenado. Los hombres, no como abstracción, sino como individuos reales, vivientes y específicos, *son* esta esencia. *Tal como* ellos son es, por tanto, él mismo. Tanto vale, pues, decir que el *hombre* se enajena a sí mismo como decir que la *sociedad* de este hombre enajenado es la caricatura de su *comunidad real*, de su verdadera vida genérica; que, por tanto, su actividad se manifiesta como un tormento, que su propia creación se convierte para él en una potencia extraña, su riqueza en su pobreza, que el *nexo esencial* que le une al otro hombre es para él un lazo no esencial y que, en realidad, se manifiesta como su verdadera existencia su separación con respecto a los otros hombres, que su vida se revela como el sacrificio de su vida, que la realización de su esencia se convierte en la privación de realidad de su vida, que su producción vale como la producción de su nada, que su poder sobre el objeto se trueca en el po-

der del objeto sobre él, que él, señor de su creación, aparece como el siervo de esta creación.

Ahora bien, la economía política concibe la *comunidad* del *hombre* o su esencia *humana* tal como se manifiesta, su mutua complementación en la vida genérica, como la vida verdaderamente humana bajo la forma del *cambio* y del *comercio*. *La sociedad*, dice Destutt de Tracy, es una *serie de cambios mutuos*.[190] Es precisamente este movimiento de mutua integración. La *sociedad*, dice Adam Smith, es una *sociedad dedicada al comercio*. Cada uno de sus miembros es un *comerciante*.[191]

Como se ve, la economía política *plasma* la forma *enajenada* del intercambio social como la forma *esencial* y *originaria*, como la forma que corresponde al destino humano.

||XXVIII| La economía política —como el movimiento real— parte de la *relación entre el hombre y el hombre* como de la relación entre *uno y otro propietario privado*. Cuando se da por supuesto al hombre como *propietario privado*, es decir, como poseedor exclusivo cuya personalidad se afirma por medio de esta posesión exclusiva y se diferencia del otro hombre por su actitud ante ella —la propiedad privada es su existencia personal, su existencia *característica* y, por tanto, esencial—, la *pérdida* o el *abandono* de la propiedad privada equivale a la *enajenación* del hombre, a la par que de la *propiedad privada* misma. Aquí, detendremos solamente la última determinación. Cuando cedo a otro mi propiedad privada, ésta deja de ser *mía;* pasa a ser una cosa independiente de mí, que se halla ahora *fuera* de mi alcance, una cosa *exterior* a mí. *Enajeno*, por tanto, mi propiedad privada. La convierto con respecto a mí en una propiedad privada *enajenada*. Pero la establezco solamente como una cosa *enajenada* en general. No hago más que suprimir mi relación *personal* con ella, la devuelvo a las potencias *elementales* de la naturaleza, al enajenarla simplemente con respecto a mí. Sólo llega a ser una *propiedad privada* enajenada cuando al mismo tiempo deja de ser *mi* propiedad privada, pero sin dejar de ser por ello *propiedad privada* en general, es decir, por tanto cuando pasa a hallarse con respecto a *otra* persona *fuera* de mí en la misma relación en que antes se hallaba conmigo, en una palabra, cuando se convierte en la *propiedad privada* de *otro*. Y, dejando a un lado el caso de la *violencia*, ¿cómo puedo enajenar a otro *mi* propiedad privada? La economía política contesta acertadamente a esta pregunta: por la *penuria*, por obra de la *necesidad*. El otro hombre es también propietario privado, pero de *otra* cosa, de la que yo carezco y de que no puedo o quiero prescindir y que considero como una *necesidad* para perfeccionar mi existencia y realizar mi esencia.

El nexo que une entre sí a los dos propietarios privados es la *naturaleza específica del objeto* que constituye la materia de su propiedad privada. La apetencia de estos dos objetos, es decir, la necesidad de ellos, revela a cada uno de los propietarios privados, les hace comprender, que, aparte de la propiedad privada, mantienen otra relación *esencial*

con los objetos, que no es el ser particular que él se considera, sino un ser *total*, cuyas necesidades lo ponen en una relación de propiedad *interna* —pues la necesidad que se siente de una cosa es la prueba más evidente e irrefutable de que esa cosa forma parte de *mi* esencia, de que su ser para mí, su *propiedad*, es la propiedad, la peculiaridad de mi esencia, con todo, incluyendo los productos del trabajo de otro. Ambos propietarios se ven, así, empujados a renunciar a su propiedad privada, pero de tal modo que, al renunciar a ella, la corroboran, que renuncian a la propiedad privada dentro de la relación de la propiedad privada. Cada uno de ellos enajena, pues, una parte de su propiedad privada a favor del otro.

Los vínculos *sociales* o la relación *social* entre ambos propietarios privados es, por tanto, la *reciprocidad* de la *enajenación*, presupuesta la relación de la enajenación por ambas partes, o la *enajenación* como la relación entre ambos propietarios, mientras que en la propiedad privada simple la *enajenación* se efectúa solamente con respecto a sí misma, unilateralmente.

El *trueque* o el *comercio de trueque* es, por tanto, el acto social, el acto genérico, la comunidad, el intercambio social o la integración de los hombres dentro de la *propiedad privada* y, por consiguiente el acto genérico externo, *enajenado*. Precisamente por ello se manifiesta como *comercio de trueque*. Es, por tanto, al mismo tiempo, lo contrario de la relación *social*.

Mediante la mutua alienación o enajenación de la propiedad privada, cae la propiedad privada misma bajo la determinación de la propiedad privada *enajenada*. En primer lugar, deja de ser, ahora, el producto del trabajo, la personalidad exclusiva y característica de su poseedor, pues éste le ha enajenado y el producto se ha desprendido del poseedor que lo había producido y ha pasado a adquirir una significación personal para aquel de quien *no* es producto. Ha perdido su significación personal para el poseedor. Y, en segundo lugar, se refiere ahora a otra propiedad privada, se equipara a ésta. Pasa a ocupar su lugar una propiedad privada de *otra* naturaleza, al igual que él mismo representa a una propiedad privada de *otra naturaleza*. En ambos lados aparece, por tanto, la propiedad privada representando a una propiedad privada de otra naturaleza, como lo *igual* a otro producto natural, y ambos términos se relacionan entre sí de tal modo, que cada uno de ellos representa la existencia de *otro* y ambos se relacionan mutuamente como *sustitutos* al mismo tiempo de sí mismo y de otro. La existencia de la propiedad privada como tal se convierte, así, en *sustituto*, en *equivalencia*. En vez de [ser] la unidad inmediata consigo mismo, sólo existe en cuanto referencia a *otro*. Como *equivalente*, su existencia ha dejado de ser su existencia propia y peculiar. Se ha convertido, por tanto, en *valor* y, de modo inmediato, en *valor de cambio*. Su existencia como *valor* es distinta de su existencia inmediata, algo exterior a su esencia específica, una determinación *enajenada* ||XXIX| *de sí misma*, una existencia meramente *relativa* de ella.

La determinación más precisa de este *valor* y su conversión en *precio* habrán de exponerse en otro lugar.

Presupuesta la relación del cambio, el *trabajo* pasa a ser *trabajo directamente adquisitivo*. Esta relación del trabajo enajenado sólo llega a su punto culminante 1) cuando, de una parte, el *trabajo adquisitivo*, el producto del trabajador, no se halla en relación *inmediata* alguna con su necesidad y con su *determinación de trabajo*, sino que por ambos lados se determina mediante combinaciones sociales ajenas al trabajador; 2) cuando el que *compra* el producto no lo produce él mismo, sino que obtiene en cambio lo producido por otro. En la forma tosca de la propiedad privada *enajenada*, que es *comercio de cambio*, cada uno de los dos propietarios privados ha producido aquello a que se ha visto impulsado directamente por sus necesidades, por sus capacidades y por el material natural de que dispone. De aquí que cada uno sólo cambia con el otro el sobrante de su producción. El trabajo era, evidentemente, su *fuente de sustento* inmediato, pero también, al mismo tiempo, la afirmación de su *existencia individual*. Mediante el *cambio*, su *trabajo* se ha convertido parcialmente en *fuente de adquisición*. La finalidad y la existencia de ésta son, ahora, distintas. Ahora, el producto se produce como *valor*, como *valor de cambio*, como *equivalente*, ya no en relación personal y directa con el productor. Y cuanto más se diversifica la producción, cuanto más variadas son, por tanto, de una parte, las necesidades y más unilaterales, de otra, las prestaciones del productor, más va cayendo el trabajo de éste en la categoría del *trabajo adquisitivo*, hasta que por último sólo tiene este carácter, siendo de todo punto *fortuito* y *accidental* tanto el que el productor mantenga una actitud de disfrute inmediato y de necesidad personal ante su producto como el que su *actividad*, la acción del trabajo mismo, represente para él el disfrute de su propia personalidad, la realización de sus dotes naturales y de un fin espiritual.

El *trabajo adquisitivo* entraña: 1) la enajenación y el carácter fortuito del trabajo con respecto al sujeto trabajador; 2) la enajenación y el carácter fortuito del trabajo con respecto al objeto de él; 3) la determinación del trabajador por las necesidades sociales ajenas a él y que representan para él una coacción, a las que se somete por una necesidad egoísta, por la penuria, y que no tiene para él otro significado que ser una fuente de satisfacción de su necesidad, a la vez que él sólo existe para ellas como esclavo de sus necesidades; 4) el que al obrero se le represente la conservación de su existencia individual como el *fin* de su actividad y sus actos reales simplemente como medio; el que afirme su vida para adquirir medios *de vida*.

Por tanto, cuanto mayor y más desarrollado aparezca el poder social dentro de la relación de la propiedad privada, tanto más *egoísta*, más asocial, más enajenado de su propia esencia se hace el hombre.

Así como el mutuo intercambio de los productos de la *actividad humana* se manifiesta como un *comercio de cambio*, como un *tráfico*, así también el mutuo complemento e intercambio de actividades cobra por

su parte la manifestación de una *división del trabajo* que hace del hombre el ser más abstracto posible, una máquina giratoria, etc., convirtiéndolo en un aborto físico y espiritual.

Es precisamente la *unidad* del trabajo humano la que se considera como *división,* porque la esencia social sólo cobra existencia como lo contrario a lo que es, bajo la forma de la enajenación. Con la civilización, va en aumento la *división del trabajo.*

Partiendo de la premisa de la división del trabajo, el producto, el material de la propiedad privada va adquiriendo para el individuo cada vez más la significación de un *equivalente,* y como ya no cambia su *excedente,* sino que el objeto de su producción puede serle sencillamente *indiferente,* tampoco cambia directamente su producto por aquello que *necesita.* El equivalente cobra ahora existencia como equivalente en *dinero,* resultado inmediato del trabajo adquisitivo y *mediador* del cambio. (Véase más arriba.)

Con el *dinero,* que es la total indiferencia tanto hacia la naturaleza del material, hacia la naturaleza específica de la propiedad privada, como hacia la personalidad del propietario, se manifiesta el poder total de la cosa enajenada *sobre* el hombre. Lo que el poder de la persona sobre la persona es ahora el poder general de la *cosa* sobre la *persona,* del producto sobre el productor. Si ya en el *equivalente,* en el valor, iba implícita la nota de la *enajenación* de la propiedad privada, el *dinero* es la existencia sensible, objetivada en sí misma, de esta *enajenación.*

||XXX| De suyo se comprende que la economía política sólo puede concebir todo este proceso como un *factum,*[a] como el aborto de una necesidad fortuita.

La separación del trabajador de sí mismo = a la separación del trabajador del capitalista a la separación del trabajo y el capital, cuya forma originaria es la de la división entre *propiedad territorial* y *propiedad mobiliaria*... La determinación originaria de la propiedad privada es el monopolio; cuando se de una constitución política es, por tanto, la del monopolio. El monopolio acabado es la competencia. Para el economista, se desdoblan la *producción,* el *consumo* y, como mediador entre ambos, el *cambio,* o la *distribución.* La separación de la producción y el consumo, de la actividad y el espíritu entre diferentes individuos o en el mismo individuo, es la *separación del trabajo* de su *objeto* y del trabajo mismo como un espíritu. La *distribución* es el poder de la propiedad privada que se afirma. La separación mutua de trabajo, capital y propiedad de la tierra, como la del trabajo, la del capital con respecto al capital y la de la propiedad de la tierra con respecto a la propiedad de la tierra, y, finalmente, la separación del trabajo con respecto al salario, la del capital con respecto a la ganancia, de la ganancia con respecto al interés y, por último, la de la propiedad de la tierra con respecto a la renta de la tierra, hace que la

a Hecho.

autoenajenación se manifiesta tanto bajo la forma de autoenajenación como de la enajenación mutua.

"Supongamos el caso de que el gobierno pretende fijar el aumento y la disminución del dinero. Si trata de mantener la cantidad de dinero por debajo de la medida que establecería el curso libre de las cosas, lo que hace es elevar el valor del oro amonedado, interesando con ello a todos en convertir las barras en monedas. Esto provoca la fabricación secreta de monedas, que el gobierno tiene que atajar por medio de penas. Si el gobierno se propone elevar la cantidad de oro *por encima* del nivel necesario, lo que hace es reducir su valor, y cada cual tratará de fundir el oro en barras, y tampoco contra esto habrá más recursos que las sanciones penales. Pero la esperanza de obtener una ganancia se impondrá siempre al temor de sufrir una pena." Pp. 137 y 138.

§ 9. "Si cada uno de dos individuos adeuda al otro 100 £, en vez de pagarse mutuamente esta suma, reconocerán recíprocamente sus obligaciones. Lo mismo sucede entre dos naciones... De ahí las *letras de cambio*, tanto más necesarias en una época en que una política poco ilustrada prohibía y castigaba cruelmente la *exportación* de metales preciosos." Pp. 142 *ss.*

§ 10. Ahorro de consumo *improductivo* mediante el papel-moneda. (Páginas 146 y siguientes.)

§ 11. "Los inconvenientes del papel-moneda son: 1) La *falta*" (*manque*) "de las personas eminentes del papel-moneda en el cumplimiento de sus obligaciones. 2) Las falsificaciones. 3) Los cambios de la cotización, *altération des cours*." Página 149.

§ 12. Los metales preciosos son mercancías. Sólo se exportan las mercancías que son menos caras en el país de que proceden que en aquel a que se envían, y se importan las que resultan más caras en el país a que se mandan que en aquél de que proceden. El que deban importarse o exportarse dependerá, pues del valor de los metales preciosos en un país. [Pp. 175 y *ss.*]

§ 13. "El valor de los metales preciosos es la cantidad de otras cosas que se entregan a cambio de ellos." (P. 177.) "Esta proporción varía en los diferentes países, e incluso en diversas regiones del mismo país. [...]. '*La vie est moins chère*'[b] quiere decir que en un determinado país pueden comprarse los medios de sustento por una cantidad menor de dinero." [P. 177.]

§ 14. "Las relaciones entre naciones son como las relaciones entre comerciantes... *ils achèteront toujours au meilleur marché possible, et vendront toujours le plus cher qu'ils pourront*".[c] P. 215.

IV. *De la consommation.*[d]

"*Production, distribution, echange,*[e] son simples *medios*. No se produce para producir. Se trata de operaciones intermedias, mediadoras. El fin es el *consumo*." Página 237.

§ 1. "El consumo es: 1) consumo *productivo*. Este comprende todo lo que se gasta para producir una cosa; incluye el sostenimiento del obrero... y el de las máquinas, herramientas, edificios, animales empleados en las operaciones productivas; por último, las materias primas, tanto las que sirven directamente para producir el objeto como aquellos de que éste se extrae." (Pp. 238 y

[b] La vida es menos cara. [c] Comprarán siempre lo más barato que puedan y venderán lo más caro que les sea posible. [d] Del consumo. [e] Producción, distribución, cambio.

239.) "Solamente las cosas de la segunda clase no se consumen totalmente en el curso de las operaciones productivas." *l. c.*

2) Consumo *improductivo.* "Los emolumentos del lacayo, todo consumo que no se haga con vistas al producto, para obtener por medio de una cosa otra equivalente, es improductivo." (P. 240.) "El consumo productivo es, a su vez, un *medio,* a saber, un medio para la producción; el consumo improductivo no es un medio, sino un fin, el *disfrute* que el consumo procura, el *motivo* de toda la operación anterior." (P. 241.) "Con el primer tipo de consumo no se pierde nada, con el segundo se pierde todo." *l. c.* "Lo que se consume *productivamente* es siempre *capital.* Es esta una cualidad especialmente notable del consumo productivo. Lo que se consume productivamente *es* capital y *se convierte* en capital mediante el consumo." (P. [241.], 242.) "La totalidad de lo que las fuerzas productivas de un país crean durante un año es el *produit annuel brut.*[f] La mayor parte de ello se destina a reponer el capital consumido. Lo que queda del *produit brut* después de reponer el capital es el *produit net*[g] y se distribuye solamente como ganancia del capital o renta de la tierra." (P. [242.], 243.) "Constituye el fondo del que por lo general salen todas las ediciones con que se incrementa el capital nacional." *l. c.* "Al *consumo productivo* e *improductivo* corresponden el *trabajo productivo* e *improductivo.*" P. 244.

§ 2. "Todo lo que se produce en el curso del año se consume, productiva o improductivamente, en el transcurso del año siguiente." P. 246.

§ 3. "El consumo se extiende a medida de la producción; el hombre sólo produce porque quiere *tener.* Si el objeto producido es lo que él desea tener, deja de trabajar tan pronto como reúne lo que necesita. Si produce más, es porque quiere cambiar el excedente por cualquier otro objeto. Produce una cosa porque apetece poseer otra. La producción de una cosa es para él el único medio de que dispone para llegar a obtener la otra, y la obtiene así más barata que si se viera obligado a producirla por sí mismo. Gracias a la división del trabajo, se limita a producir una determinada cosa o solamente una parte de ella, empleando para sí tan sólo una pequeña parte de su propia producción; el resto lo destina a comprar las demás mercancías que necesita; cuando una persona se limita a producir una sola cosa y cambia su producto por todas las demás, se observa que cada cual obtiene una cantidad mayor de las diferentes cosas que necesita de la que obtendría si hubiere querido producirlas él mismo ||XXXI|. Cuando el hombre produce para sí mismo, no se opera el *cambio.* El productor, en este caso, no compra nada ni ofrece nada en venta. Posee un objeto, lo ha producido y no se propone deshacerse de él. Si aplicamos a este caso como metáfora los términos *offre et demande,*[h] vemos que *offre* y *demande* aparecen, aquí, perfectamente equilibradas. Por lo que se refiere a la *offre* y *demande* de los objetos vendibles, podemos dejar totalmente a un lado la parte del producto anual que cada productor gasta bajo la forma en que lo ha producido o lo recibe". P. 251.

"Cuando aquí hablamos de *offre* y *demande,* hablamos en general. Cuando, refiriéndonos a una determinación y una determinada época, que su *offre* = a su *demanda,* no lo decimos con referencia a 1 o a 2 mercancías; lo que queremos decir es que su *demande,* refiriéndonos a todas las mercancías en *masse* es = a todo lo que puede ofrecer en mercancías de todas clases. Pero a pesar de esta igualdad de la *offre* y la *demande,* tomadas en general, puede muy bien

[f] Producto anual bruto. [g] Producto neto. [h] Oferta y demanda.

ocurrir que, con respecto a una o varias mercancías especiales, se produzca demasiado o demasiado poco, en relación a la demanda de estas mercancías." (Pp. 251 y 252.) "Para restituir la *demanda* (*demande*) hacen falta dos cosas: el deseo de tener una mercancía y la posesión de un objeto equivalente que puede darse a cambio. *Demande* significa la *apetencia* de comprar y los *medios* para hacerlo. Si falta una de estas dos cosas, no puede efectuarse la compra. La posesión de un objeto equivalente constituye la base necesaria para toda demanda. Será en vano que el hombre desee llegar a poseer cualesquiera objetos, si no tiene nada que dar para obtenerlos. El objeto equivalente que un hombre aporta es el *instrumento* de la demanda. La extensión de su demanda se mide por el valor de este objeto. La demanda y el objeto equivalente son términos que pueden sustituir *el uno al otro.* Ya hemos visto que todo hombre que produce aspira a poseer otros objetos que aquellos que contribuye a producir y que el radio de esta aspiración, de esta apetencia, se *mide* por la totalidad de lo que produce, en la medida en que no desea retenerlo para su propio consumo. Y asimismo es evidente que el hombre puede dar a cambio de otros objetos lo que ha producido y no quiere consumir por sí mismo. Su *voluntad de comprar* y sus *medios para hacerlo* son, por tanto, iguales, o su oferta es exactamente = a su producto total, en la parte en que él mismo no lo consuma." Pp. 252 y 253.

Mill analiza aquí, con su habitual y cínica agudeza y claridad el cambio a base de la propiedad privada.

El hombre —esta es la premisa fundamental de la propiedad privada— *produce* solamente para *tener.* El fin de la producción es la *tenencia.* Y la producción no tiene solamente este fin *útil,* sino que tiene un fin *egoísta;* el hombre produce solamente con el fin de *tener* para sí; el objeto de su producción es la objetivación de su necesidad *inmediata,* egoísta. Por tanto, el hombre para sí —en el estado del salvajismo, de la barbarie— encuentra la medida de su producción en la *extensión* de su necesidad inmediata, cuyo contenido es *inmediatamente* el mismo objeto producido.

Por consiguiente, en este estado, el hombre *no* produce *más* de lo que inmediatamente necesita. El *límite de su necesidad* es el *límite de su producción.* La demanda y la oferta son, pues, coincidentes. Su producción se *mide* por su necesidad. En este caso, no media cambio alguno o este se reduce a cambiar su trabajo por el producto de su trabajo, y este cambio es la forma latente, el germen del cambio real.

Tan pronto como se efectúa el cambio, se presenta la producción excedente sobre el límite inmediato de la posesión. Pero esta producción excedente no se eleva por sobre la necesidad egoísta. Es más bien, simplemente, un modo *mediador,* una necesidad que no puede satisfacerse inmediatamente con esta producción, sino que encuentra su objetivación en la producción de otro. La producción se ha convertido en *fuente de adquisición,* en trabajo adquisitivo. Así, pues, mientras que en la primera relación la necesidad es la medida de la producción, en la segunda la producción, o mejor dicho la *posesión del producto,* es la medida que indica en qué extensión pueden satisfacerse las necesidades.

Yo he producido para mí y no para ti, lo mismo que tú has producido para ti y no para mí. El resultado de mi producción tiene de por sí tan poco que ver contigo como el resultado de tu producción directamente conmigo. Es decir, que nuestra producción no es una producción del hombre para el hombre en cuanto tal; en otros términos, no es una producción *social.* Por tanto, en cuanto hombre, ninguno de nosotros guarda la menor relación de disfrute con el producto del otro. En tanto que hombres, no existimos para nuestras producciones mutuas. Por tanto, nuestro cambio no puede ser el movimiento mediador en que se confirma que mi producto ||XXXII| es [para] ti, por ser una *objetivación* de tu propia esencia, de tu necesidad. Pues el nexo que une entre sí a nuestras producciones no es la *esencia humana.* El cambio sólo puede poner en *movimiento,* sólo puede confirmar el *carácter* que cada uno de nosotros guarda para con su propio producto y, por tanto, para con la producción del otro. Cada uno de nosotros sólo ve en su producto su *propio egoísmo* objetivado y, por ende en el producto del otro *egoísmo* objetivo ajeno a él e independiente de él.

Cierto que tú, en tanto que hombre, mantienes una actitud humana hacia mi producto: tienes *necesidad* de él. Por tanto, mi producto existe para ti en cuanto objeto de tu apetencia y de tu voluntad. Pero tu necesidad, tu apetencia, tu voluntad, son una necesidad, una apetencia y una voluntad impotentes en cuanto a mi producto. Lo que vale tanto como decir que tu esencia *humana,* que por tanto mantiene necesariamente una relación interna con mi producción humana, no es tu *poder,* tu propiedad sobre esta producción, pues lo que en mi producción se reconoce no es el *ser propio,* el *poder* de la esencia humana. Ellos son más bien el *nexo* que te hace depender de mí, porque te hace depender de mi producto. Muy lejos de ser el *medio* que te da *poder* sobre mi producción, son más bien el *medio* que me da a mí poder *sobre ti.*

Si yo produzco *más* de lo que directamente pueda necesitar del objeto producido, mi producción *excedente* está *calculada* contando refinadamente con tus necesidades. Sólo *aparentemente* produzco un excedente de este objeto. En realidad, produzco *otro* objeto, el objeto de tu producción, que aspiro a cambiar por este excedente, cambio que mentalmente ha efectuado ya. La relación *social* en que me hallo contigo cuando trabajo para [atender a] tus necesidades es, por tanto, una mera *apariencia,* a la que sirve de base el despojo mutuo. La intención del *despojo,* del *fraude,* queda necesariamente recatada en el fondo, ya que, por cuanto que nuestro cambio es un cambio egoísta, tanto por tu parte como por la mía, puesto que cada egoísmo trata de imponerse al otro, lo que necesariamente pretendemos es engañarnos. Claro está que la medida del poder que yo asigno a mi objeto sobre el tuyo requiere, para convertirse en un poder real, tu *reconocimiento.* Pero nuestro mutuo reconocimiento acerca del poder recíproco de nuestros objetos es una lucha, y en la lucha triunfa quien tiene mayor

energía, fuerza, inteligencia o destreza. Si dispongo de la fuerza necesaria, te despojo directamente. Si el imperio de la fuerza física se quiebra, tratamos de pertrecharnos mutuamente tras la apariencia y el más listo de los dos engaña al otro. Quién de los dos es el que engaña lo decide, dentro del *conjunto* de la relación, el azar. El engaño *ideal, intencional* está de ambas partes, es decir, cada uno de los dos ha engañado en su propio juicio al otro.

Así, pues, el cambio se hace necesariamente de ambas partes por medio del *objeto* de la producción mutua y de la mutua posesión. La relación ideal con los objetos mutuos de nuestra producción son, ciertamente, nuestras mutuas necesidades. Pero la relación *real* la que *en realidad* se establece, la *verdadera* relación que se pone en práctica es solamente la mutua *posesión exclusiva* de la producción mutua. Lo que da para mí un *valor*, una *dignidad*, un *efecto* a la necesidad que tú sientes por mi cosa, sólo es tu *objeto*, el *equivalente* del mío. Nuestro producto mutuo es, por tanto, el *medio*, el *mediador*, el *instrumento*, el *poder reconocido* de nuestras mutuas necesidades la una con respecto a la otra. Tu *demanda* y el *equivalente de tu posesión* son, por tanto, para ti términos *unívocos* e igualmente válidos, y tu demanda sólo cobra *sentido* en cuanto efecto si adquire sentido y efecto con respecto a mí. Como mero hombre carente de este instrumento, tu demanda es por tu parte simplemente una aspiración no satisfecha, y una mera ocurrencia inexistente para mí. Como hombre, no te hallas, pues en relación alguna con mi objeto, porque *yo mismo* no mantenga ninguna relación humana con él. Pero el *medio* es el verdadero *poder* sobre un objeto; de ahí que veamos mutuamente nuestro producto como el *poder* de cada cual sobre el otro y sobre sí mismo; es decir, que nuestro propio producto se resbala contra nosotros; parecía nuestra propiedad, pero en realidad somos nosotros propiedad suya. Nosotros mismos nos hallamos excluidos de la *verdadera* propiedad, porque nuestra *propiedad* excluye al otro hombre.

El único lenguaje inteligible que hablamos entre nosotros son nuestros objetos en su relación mutua. Un lenguaje humano no lo comprenderíamos y resultaría infructuoso; sería considerado, sentido por una de las partes como un ruego, una súplica ||XXXIII| y, por tanto, como una *humillación* y, por tanto pronunciado con vergüenza, con un sentimiento de inferioridad, mientras que la otra parte lo recibiría como una *desvergüenza* o una *burla*, rechazándolo. Hasta tal punto nos hallamos enajenados de la esencia humana el uno con respecto al otro, que el lenguaje directo en que habla esta esencia es considerado por nosotros como un *atentado a la esencia humana* y, en cambio, el lenguaje enajenado de los valores materiales nos parece la dignidad humana justificada, que confía en sí misma y se reconoce a sí misma.

Ciertamente que, a tus ojos, tu producto es un *instrumento*, un *medio* para apoderarte de mi producto y, por tanto, para satisfacer tu necesidad. Pero, a mis ojos constituye el *fin* de nuestro acto de cam-

bio. Para mí, tú eres más bien el medio y el instrumento para la producción de este objeto, que es para mí un fin, del mismo modo que tú, a la inversa, eres considerado en esta relación con mi objeto. Pero 1. cada uno de nosotros *hace* realmente aquello que el otro ve en él. Tú te conviertes realmente en medio, en instrumento; en productor de *tu* propio objeto, para apoderarte del mío; 2. tu propio objeto es para ti solamente la *envolutra sensible*, la *forma oculta* de mi objeto, pues su producción *significa*, pretende *expresar* la *adquisición* de mi objeto. Ello quiere decir que tú te has convertido, de hecho, por ti mismo, en *medio*, en *instrumento* de tu objeto, cuyo *vasallo* es tu apetencia, y te has prestado a realizar servicios de vasallo para que el objeto de tu apetencia no tribute jamás una gracia. Pues bien, si este mutuo señorío que el objeto ejerce sobre nosotros se manifiesta al comienzo del desarrollo, realmente, como la relación de *dominación* y *esclavitud*, esto no es más que la expresión *tosca* y *abierta* de nuestra relación *esencial*.

Nuestro valor *mutuo* es para nosotros el *valor* de nuestros mutuos objetos. Lo que quiere decir que el hombre mismo *carece* para nosotros, mutuamente, *de valor*.

Suponiendo que produjésemos como hombres, cada uno de nosotros se habría *afirmado doblemente* en su producción a sí mismo y al otro. 1. Yo objetivaría en mi *producción* mi *individualidad* y su *ser propio*, lo que quiere decir que mi actividad sería una *manifestación de vida* individual y que la contemplación del objeto me depararía el goce individual de saber mi personalidad como un poder *objetivo*, *perceptible por los sentidos* y, por tanto *sustraído a toda duda*. 2. En tu disfrute o en tu uso de mi producto experimentaría yo, *directamente*, así el goce como la conciencia de haber satisfecho con mi trabajo una necesidad *humana*, es decir, de haber objetivado la esencia *humana*, procurando con ello a otra esencia *humana* su correspondiente objeto. 3. La conciencia y el goce de ser el *mediador* entre tu y el género, es decir, de ser considerado y sentido por ti mismo como un complemento de tu propia esencia y como parte necesaria de ti mismo, de saberme, con ello, confirmado por ti en tu pensamiento y en tu amor. 4. Y la conciencia y el goce de haber creado directamente con mi manifestación individual de vida tu propia manifestación vital y, con ello, de haber *confirmado* y *realizado* directamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi esencia *humana*, mi *esencia común*.

Nuestras producciones serían, así, otros tantos espejos en los que resplandecería nuestra esencia.

Y esta relación sería, además, mutua, por tu parte hágase y por la mía se hace.

Examinemos los diversos momentos, tal como se manifiestan en el supuesto de que partimos.

Mi trabajo sería una *libre manifestación de vida* y, por tanto, un *goce vital*. Bajo el supuesto de la propiedad privada, es *despojado de*

vida, pues trabajo *para vivir*, para procurarme un *medio* de vida. Mi trabajo *no es* vida.

En segundo lugar, en el trabajo se afirmaría entonces el ser propio de mi individualidad, al afirmarse mi vida *individual*. El trabajo sería, pues, así, una *propiedad verdadera* y *activa*. Bajo el supuesto de la propiedad privada, mi individualidad queda enajenada hasta el punto de que esta *actividad* es *odiada* por mí, constituye para mí un *tormento* y sólo es la *apariencia* de una actividad y, por tanto, una actividad *forzada*, que me es impuesta solamente por una penuria fortuita *exterior*, y *no* por una *necesidad interior* sentida por mí.

Sólo como lo que es mi trabajo puede éste manifestarse en mi objeto. No puede manifestarse como lo que por su esencia ***no*** es. Por eso se manifiesta simplemente como la expresión objetiva, sensible, contemplada y sustraída por tanto a toda duda de la *pérdida de mí mismo* y de mi *impotencia*. |XXXIII||.[192]

CUADERNOS DE LECTURAS

Desde sus tiempos de estudiante hasta el final de su vida, Marx, que acotaba cuidadosamente los libros que leía, cuando eran de su pertenencia, tenía la costumbre de llevar cuadernos de lecturas, con indicaciones, extractos y, a veces, comentarios de las obras estudiadas por él. Estos cuadernos constituyen un elemento importantísimo para estudiar el pensamiento de Marx y su creación científica.

En los tomos I, 2 (pp. 98-136) y III (pp. 411-425) Secc. I., de la *MEGA* se reseñan los "Cuadernos de extractos" de los años 1840-1843 y 1844-1845 que se han encontrado entre los papeles de Marx.

Algunos de estos cuadernos son, en realidad, guiones o apuntes para trabajos proyectados y contienen, en forma de glosas, importantes reflexiones personales de Marx, registradas al pasar. Tal es, el caso de los Cuadernos sobre la filosofía postaristotélica, cuya parte fundamental se recoge en este volumen.

En su prólogo al tomo I, 2 Secc. I., de la *MEGA*, señala Adoratski que entre los papeles póstumos de Marx se han conservado unos 250 cuadernos de lecturas y extractos. En su *Carta al padre* (*supra*, p. 5 *ss.*) indica Marx cómo empleaba este método de trabajo ya desde los tiempos de estudiante y cuáles fueron algunas de las obras extractadas por él en aquel periodo.

En las páginas citadas de la *MEGA*, los "Cuadernos de lecturas" correspondientes a los años 1840-1843, se clasifican, con arreglo a los lugares en que fueron elaborados, en tres grupos: Cuadernos de Berlín, Cuadernos de Bonn y Cuadernos de Kreuznach. Los de 1844-1845 corresponden ya a la etapa de París.

Reseñamos a continuación, muy esquemáticamente, la lista de estos "Cuadernos de lecturas".

I. *Cuadernos de Berlín* (1840-1841)

Esquema de la Filosofía de la naturaleza, de HEGEL (basado en G. W. F. HEGEL: *Encykolopädie der philosophischem Wissenschaften um Grundrisse*, 3ª ed., Heidelberg, 1830).

ARISTÓTELES: *De anima libri tres*, editado por F. A. Trendelenburg, Jena, 1833, 560 pp.

SPINOZA: *Opera omnia*, ed. H. Paulus, t. I, Jena, 1802, 748 pp. (los extractos corresponden al *Tractatus theologico-politicus*, pp. 156-426, y a las *Epistolae doctorum quorundem virorum ad B. et S. et auctoris responsiones*, pp. 156-428).

G. G. LEIBNIZ: *Opera omnia. Ginebra*, 1768, 699 pp.

D. HUME: A *Treatise of Human Nature*, Halle, 1790-1792, t. I, 843 páginas.

K. ROSENKRANZ: *Geschichte der Kantschen Philosophie*, Leipzig, 1840, 498 páginas.

II. *Cuadernos de Bonn* (1842)

C. MEINERS: *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen*, 2 tomos, Hannover, 1806-1807; 522 y 814 pp.

J. BARBEYRAC: *Traité de la moral des Pères de l'Eglise*, Amsterdam, 1728, 396 páginas.

[DEBROSSES]: *Ueber den Dienst der Fetischgötter oder Vergleichung der alten Religionen Egyptens mir der heutigen Religionen Negritiens*, traducido del francés, Berlín-Stralsund, 1785, 391 pp.

C. A. BOETTIGER: *Ideen zur Kunst Mythologie*, 2 tomos, Dresden-Leipzig, 1826-1836, 469 pp.

J. J. GRUND: *Die Malerei der Griechen oder Entstehung, Fortschritt, Vollendung und Verfall der Malerei. Ein Versuch*, Dresden, 1810-1811, 806 páginas.

III. *Cuadernos de Kreuznach* (1843)

C. C. HEINRICH: *Geschichte von Frankreich*, 3 partes, Leipzig, 1802-1804; 532, 603 y 604 pp.

C. F. E. LUDWIG: *Geschichte der letzten fünzig Jahre*. 2a. parte. *Geschichte der französischen Revolution v. d. Berufung der Notabeln bis z. Sturz der Schreckenregierung*, Altona, 1833, 531 pp.

P. DARU: *Histoire de la République de Venise*, 7 tomos, Stuttgart, 1838, tomo IV.

C. LACRETELLE: *Histoire de France depuis la Restauration*, 3 tomos, Stuttgart, 1831-1832, 320 pp.

J. J. ROUSSEAU: *Du contrat social ou principes du droit politique*, Londres, 1782, 264 pp.

J. C. BAILLEUL: *Examen critique de l'ouvrage posthume de Mme. la Bnne. de Staël, ayant pour titre: Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, tomos I y II, París, 1818, 350 y 484 páginas.

BROUGHAM: *Polen*, Bruselas, 1831.

MONTESQUIEU: *De l'esprit des lois*, tomos I-IV, Amsterdam y Leipzig, 1763, 407, 387, 380 y 379 pp.

J. RUSSELL: *Geschichte der englischen Regierung und Verfassung von Heinrich VII. Regierung an bis auf die neueste Zeit*, traducido del inglés, Leipzig, 1825, 347 pp.

J. M. LAPPENBERG: *Geschichte von Holland* (en *Geschichte der europäischen Staaten*, por A. H. L. HEEREN y F. A. UKERT), 2 tomos, Hamburgo, 1834, t. I, 709 pp.

E. A. SCHMIDT: *Geschichte von Frankreich* (en *Geschichte der europäischen Staaten*, por A. H. L. HEEREN y F. A. UKERT), 4 tomos, Hamburgo, 1835-1848, t. I, 775 pp.

F. A. CHATEAUBRIAND: *Ansichten über Frankreich seit dem Juli 1830*, traducido del francés, Leipzig, 1831, 43 pp.

—: *Die neue Proposition in Besug auf die Verbannung Karls X. und seiner Familie, oder Fortsetzung meiner letzten Schrift Ueber die*

Resturation un die Wahlmonarchie, traducido del francés. Leipzig, 1831, 100 páginas.

K. W. von Lancizolle: *Ueber Ursachen, Charakter und Folgen der Julitage*, Berlín, 1831, 182 pp.

W. Wachsmuth: *Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalther* (en *Geschichte der europäischen Staaten*, por A. H. L. Heeren y F. A. Ukert), 4 partes, Hamburgo, 1840-1844, t. I, 668 pp. t. II, 791 pp.

L. Ranke: *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Berlín, 1839-1840, 3 tomos, t. II, 487 pp.

—: *Historich-politische Zeitschrift*, 2 tomos, Hamburgo, 1832-1836, t. I, 830 páginas.

J. Lingard: *Geschichte von England seit dem erstem Einfalle der Römer*, traducido del inglés, 7 tomos, Francfort, D. M., 1827-1828, 470, 448, 516, 393, 417, 435 y 439 pp.

E. G. Geijer: *Geschichte Schweden*, traducido del sueco (en *Geschichte der europäischen Staaten*, por A. H. L. Heeren y F. A. Ukert), 3 tomos, Hamburgo, 1832-1836, t. I, 324 pp. y t. III, 428 pp.

J. C. Pfister: *Geschute der Teutschen. Nach den Quellen* (en *Geschichte der europäischen Staaten*, por A. H. L. Heeren y F. A. Ukert), Hamburgo, 1829-1835, 5 tomos, 555, 693, 681, 682 y 721 pp.

J. Moeser: *Patriotische Phantasien* (de *Goethes Leben*, 3 tomos), 4 partes, Berlín, 1820, 386, 368, 378 y 384 pp.

[J. G. Jouffroy]: *Das Princip der Erblichkeit und die französische und englische Pairie; ein Beitrag zur Geschichte*, Berlín, Stettin y Elbing, 1832, 145 pp.

T. Hamilton (Coronel): *Die Menschen und die Sitten in den Vereigniten Staaten von Nordamerika*, traducido del inglés, Mannheim, 1834, 446 pp.

N. Macciavelli: *Vom Staate oder Betrachtungen über die ersten zehn Bücher des Titus Livius*, traducido del italiano, t. I de las *Sämtliche Werke* de Maquiavelo), Karlsruhe, 1832, 480 pp.

IV. *Cuadernos de París* (1844-*comienzos de* 1845)

P. P. Boisguillebert: *Le détail de la France, la cause de la dominition de ses biens, et la facilité du remède*. En *Économistes financiers du XVIIIe siècle*, editado por E. Daire, París, 1843, 95 pp.

—: *Dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tributs*, en col. cit., 30 pp.

—: *Traité de la nature, culture, commerce et intérêt des grains*, en col. cit., 41 pp.

E. Buret: *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, París, 1840, tomos I y II, 438 y 492 pp.

A. L. C. Destutt de Tracy: *Éléments d'idéologie*, partes IV y V, *Traité de la volonté et de ses effets*, París, 1826, 417 pp.

F. Engels: *Umrisse zu einer kritik der Nationalökonomie*, en *Deutsch-Französische Jahrbucher*, 1944, 19 pp.

Jenofonte de Atenas: *Werke*, traducido del griego, Stuttgart, 1828, 1830, tomos IX, X y XI, 146, 130 y 129 pp.

J. Lauderdale: *Recherches sur la nature et l'origine de la richesse publique*, traducido del inglés, París, 1808, 371 pp.

J. Law: *Considérations sur le numéraire et le commerce*, en *Économistes financiers du XVIII*e *siècle*, París, 1843, 83 pp.

R. Levasseur (de la Sarthe): Ex-Conventionnel, *Mémoires*, tomos I y II, París, 1829, tomos III y IV, París, 1831, 386, 352 y 377 pp. (Esta recensión figura en el presente volumen pp. 544 ss.)

F. List: *Das nationale System der politischen Oekonomie*, t. I: *Der internationale Handel, die Handelspolitik und der deutsche Zollverein*, Stuttgart y Tubinga, 1841, 657 pp.

R. R. Mac Culloch: *Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers et l'importance de l'économie politique*, traducido del inglés, Ginebra y París, 1825, 220 pp.

J. Mill: *Élements d'économie politique*, traducido del inglés, París, 1823, 325 pp. (Una parte de este extracto figura en este volumen, *supra*, pp. 522 ss.)

H. F. Osiander: *Enttäuschung des Publikums über die Interessen des Handels, der Industrie und der Landwirtschaft, oder Beleuchtung der Manufakturkraft-Philosophie des Dr. List, nebst einem Gebet aus Utopien*, Tubinga, 1842, 838 pp.

—: *Ueber den Handelsverkehr der Völker*, Stuttgart, 1840, tomos I y II, 319 y 318 pp.

D. Ricardo: *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, traducido del inglés, 2a. ed., París, tomos I y II, 418 y 328 pp.

J. B. Say: *Traité d'économie politique*, 3a. ed., París, 1817, tomos I y II, 521 y 486 pp.

C. W. C., Schuez: *Grundsätze der National-Oekonomie*, Tubinga, 1843, 464 pp.

F. Skarbeck: *Théories des richesses sociales*, París, 1829, 2 tomos, 352 y 324 pp.

A. Smith: *Recherches sur la nature et les causes de la richesse de nations*, París, 1802, 5 tomos, 506, 493, 564, 556 y 588 pp.

Como ejemplo de los resúmenes de lecturas de Marx, reproducimos aquí (tomado de *MEGA*, 1. *Abt.*, 1, 2, p. 129), el correspondiente a la obra de L. Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, 3 tomos, Berlín, Duncker und Humblot, 1839-1840, 2 tomos, IV, 483 pp.

A) Kreuznach IV. 1 p. 7 extractos.

B) 42 15-16 43 6-17 43 23 44 1 187 26 188 3 207 9-16 209 8-10 214 n. 1 desde p. 8.

C) En la Dieta de Nuremberg 1522-1523 descontento general por el alza de precios de las mercancías, que se atribuía al carácter monopolista de las grandes casas comerciales. Ataques a comerciantes y ciudades por la excesiva carestía. Durante la guerra de los campesinos,

se predicaba la igualdad de la riqueza y de la condición social. Thomas Münzer contra los gobiernos de los príncipes, en pro de la libertad de la criatura (utilizado en la *Cuestión judía* [véase *supra*, pp. 463 *ss*.]) y del poder del "pueblo simple". En una ordenanza territorial de 1526, exigencia de derribar las murallas y fortificaciones, como signos de las diferencias entre los hombres.

Los extractos tomados, en sus estudios económicos de 1844 y 1845, de las obras de Engels, Say, Skarbek, A. Smith, Ricardo, J. Mill, MacCulloch, Destutt de Tracy y Boisguillebert, se reproducen *in extenso* en el t. III, Secc. I de la *MEGA*, pp. 436-583.

[LA LUCHA ENTRE EL PARTIDO DE LA MONTAÑA Y LOS GIRONDINOS] [193]

Mémoires de R. Levasseur, T. I

El *10 de agosto de 1792* marca el comienzo el Interregno. Impotencia de la *Assemblée législative*, importancia del ministerio emanado de ella. El gobierno no pasa a las *asambleas populares* y a las *municipalidades*, centros de gobierno improvisados, obligados a convertirse en la expresión del movimiento del pueblo, al transformarse su poder en el poder de la opinión popular (pp. 44 y 45).

A partir de entonces, división en zonas de influencia.

Tenía que haber un partido que restaurara el orden trastornado el 10 de agosto y se encargara de ejecutar las leyes vigentes. Los principales miembros del ministerio y de la *Assemblée législative* serán los jefes de este partido.

El otro partido reconoce en la anarquía el único *mobile d'action*; el entusiasmo que la anarquía provoca y la desintegración de una organización establecida son para él la única fuerza de resistencia hacia el exterior y el interior. Estos hombres son los dueños de la Comuna de París, de casi todas las municipalidades de Francia y cuentan con un voto (Danton) en el ministerio (pp. 45 y 46).

Los *girondinos* (el primer partido) no oponen ninguna resistencia eficaz a la corriente popular. Sus teorías se limitan en la práctica a discursos y declamaciones, que vienen a consumar su impopularidad, sin influir para nada en la marcha de las cosas.

Durante este periodo, la Comuna de París empuja a los ciudadanos hasta el extremo; el cañón de alarma, tronando de hora en hora, anuncia el peligro público; todos los *citoyens* se inscriben en las listas de las secciones para enrolarse en la lucha contra el enemigo.

Durante este periodo, ocurren las *Jornadas de Septiembre.*

La represión de este movimiento habra representado la liquidación de toda la vida pública (pp. 46 y 47).

En las provincias, las gentes detestan los asesinatos de septiembre, pero con un sentimiento de gratitud para los hombres que han atizado la *fiebre insurreccional,* haciendo que afluyan a los campamentos los soldados cívicos. Se desprecia a los girondinos, que, carentes de la audacia necesaria para movilizar a los ciudadanos contra las tropas extranjeras, no saben siquiera oponer una enérgica resistencia a los crímenes contra los que claman y que no son, para ellos, más que una fuente de recriminaciones contra sus poderosos enemigos.

Durante este turbulento periodo se celebran las elecciones.

Al abrirse las sesiones de la Convención sigue en París el movimiento insurreccional y la Comuna es todopoderosa.

Los girondinos empiezan separándose de los hombres de la Montaña. Que los *montagnards* recién llegados no fomentaban las divisiones lo demuestra la elección casi unánime de *Pétion* para presidente de la Convención y la de los otros miembros del Comité Ejecutivo, elegidos entre los individuos influyentes de la asamblea anterior. Los nuevos diputados ignoraban casi por completo las disensiones internas. Robespierre y Pétion, Danton y Guadet siguen disfrutando por igual de su respeto.

El único partido que llega a la Convención con un sistema definido y un plan trazado de antemano (los girondinos) ocupa los escaños de la derecha. Al sentarse todos ellos en este lado, abandonando sus escaños de la parte izquierda, declaran la guerra a los republicanos recién elegidos, que se instalan en las bancas de la izquierda, sede tradicional de los patriotas.

Los girondinos habían dominado la mayoría de la *Assemblée législative* y la del Club de los Jacobinos. El 10 de agosto, creían tener a Francia en sus manos. Al convocar la Convención Nacional, no se les pasaba por las mientes que pudiera llegar a formarse una mayoría independiente de ellos. Pero durante los cuarenta y dos días del Interregno cambiaron la situación y el carácter de las elecciones. La *Aseemblée législative*, y por tanto los girondinos, habían dado prueba de cierta energía en la lucha contra la Corte. Pero, al apoderarse decididamente del timón del Estado, se mostraron débiles y apáticos. No supieron contener el torrente desencadenado el 10 de agosto y fueron tan torpes, que sólo le opusieron discursos y declamaciones. Se apartaron de la opinión pública, sin mostrarse capaces de poner coto al desorden. Lo único que lograron fue despojarse de los medios de que disponían para encauzar los acontecimientos. El *Club de los Jacobinos* era por aquel entonces el barómetro de la opinión pública. Hacía mucho tiempo que los girondinos dictaban la ley en este club. Ya antes de que se disolviera la *Assemblée constituante* habían derrocado a los *Lameths* y arrojado a los constitucionales a los impopulares *Halles des Feuillants.*[a] Después del 10 de agosto, fueron rebasados a su vez por los acontecimientos; perdieron su popularidad y casi todos ellos abandonaron una sociedad cuyos méritos habían ensalzado clamorosamente mientras aplaudía sus decisiones y que ahora, al ver que cambiaba de modo de pensar, denunciaban como una cueva de amotinados.

Además, el 10 de agosto, los girondinos habían investido con el poder ejecutivo a un consejo de ministros provisional. Este *Conseil*, carente de apoyo en la nación, era impopular a partir del momento en que el partido del que formaba parte había caído en la impopularidad. De hecho, el poder ejecutivo estaba en manos de las municipalidades y, sobre todo, de la Comuna de París, a cuyo frente se hallaban vigorosos hombres del pueblo. Las elecciones en la capital se celebra-

[a] Salas de los cistercienses.

ron bajo la influencia de la Comuna. Fueron elegidos los principales miembros de la Comuna.

Todo esto explica la actitud hostil que los girondinos adoptaron desde los primeros momentos de la Convención. Todos los nuevos diputados conocidos por su energía y su patriotismo se afiliaron, en seguida de llegar, al Club de los Jacobinos, donde la Comuna gozaba de gran influencia. Y estos mismos diputados se sentaban en los escaños de la izquierda. Bastaba con ello para empujar a los girondinos hacia la derecha. Los jacobinos se habían convertido en enemigos suyos, tildando de jacobinos a sus nuevos adversarios. Aunque al principio sólo eran enemigos de la Comuna y de los diputados por París, los girondinos hacían extensivo su odio a cuantos se sentaban junto a ellos, a cuantos frecuentaban a los jacobinos y se mostraban apasionados partidarios de la República. Al comenzar sus sesiones, la Convención se hallaba todavía, en realidad, dividida; era una masa compacta de republicanos, unidos por un sentimiento común, aunque discrepasen en una serie de puntos. Pero pronto se alzó en su seno una ambiciosa pandilla de hombres que trataba de imponer sus opiniones a la asamblea y se aprestaba para la guerra, deseosa de vengar las heridas inferidas a su amor propio y de ser satisfacción a sus rencores particulares.

La mayoría de los girondinos no eran traidores, pero albergaban a traidores en su seno; no perseguían la ruina de la República, pero sus teorías llevaban a esta consecuencia; ello explica por qué los pocos monárquicos que había en la Convención se unieron a ellos. Se lanzaron al ataque, mientras los de la Montaña se limitaban a defenderse; los girondinos no supieron sacrificar su amor propio en aras de la causa pública (pp. 47 a 59).

21 septiembre 1972: Abre sus sesiones la Convención. Es elegido presidente *Pétion*. *Danton* dimite a su cargo de ministro de Justicia. Discurso conciliatorio. No puede existir más Constitución que la votada por la mayoría de las asambleas primarias. Debe proclamarse la garantía de la propiedad privada. Ambas propuestas de Danton son recogidas en decretos (los primeros de la Convención). En su discurso, Danton declara que la agitación del pueblo obedeció a una necesidad transitoria, pero que el poder constituido de la Convención debe ocupar ahora su lugar, poniéndose coto a toda exageración.

Por unanimidad, es aprobada la moción de Grégoire, aboliendo la Monarquía.

En la primera sesión de la Convención se pone de manifiesto el deseo de la Montaña de lograr una reconciliación general, en interés del orden y de la libertad. Pero los girondinos ponen de manifiesto su afán de venganza.

El *24 de septiembre,* hablando de los peligros de la capital, propone que se cree un fuerte *poder departamental* encargado de hacerle frente. Es la primera declaración de guerra de los girondinos, enfurecidos contra la diputación de París, porque los miembros de este

partido que pertenecían a la *Assamblée législative* se habían visto aniquilados por la acción de la Comuna y por la prepotencia de Danton en el *Conseil exécutif*.

Jean-Paul Marat y *Joseph Egalité* dan pie a los girondinos para odiosas imputaciones contra la Montaña, acusándola por una parte de sed de sangre y anarquía y, por otra parte, de ambición y realismo.

24 de septiembre: La Comuna de París es indirectamente acusada de aspirar a la dictadura.

25 de septiembre: Rebecqui y Barbaroux denuncian a Robespierre como candidato a la dictadura. Danton predica de nuevo la concordancia y disculpa a la Comuna: era necesario un poder extralegal para contrarrestar la débil dirección de la *Assamblée législative,* pero había llegado la hora de volver al orden. Los girondinos no atienden a las admoniciones de Danton y vuelven los ojos al pasado, buscando en él motivos constantes de recriminación.

Verginiaud y Baileau atacan a Marat, quien se defiende valientemente. La asamblea pasa al orden del día. Pero las hostilidades, una vez rotas, siguen su curso. En espera de un hecho decisivo y de la ruptura entre Roland y Danton, servían de pretexto para estas estériles luchas las supuestas atrocidades de la Comuna de París y los pasquines de Marat. La victoria parecía inclinarse casi siempre del lado de los girondinos. Durante estas primeras luchas, la mayoría no estaba aún organizada y era indecisa y vacilante. Gran número de enérgicos republicanos votaron durante mucho tiempo con las derechas, entre ellos, *Philipeaux, Cambon, Cambacères* y otros.

29 de septiembre: Roland, diputado por el departamento de Somme, anuncia a la Asamblea que dimitirá a su cargo de ministro del Interior. La derecha expresa su disgusto; Buzot propone que se ruegue a Roland permanece en su puesto; Philippeaux pide que se haga extensivo el ruego a Danton; éste se niega, alegando que ello va en contra de la dignidad de la Convención y que el único camino para mantener en su cargo a Roland es proclamar la nulidad de su elección. Los girondinos insisten en que se le invite a continuar al frente del ministerio. Valazé declara que el nombre de Roland es sagrado para él. Louvet y Barbaroux le cubren de elogios. Los hombres del centro, Barrère, Lacroix, Tureau, cuyos votos habían dado frecuentemente la mayoría a la derecha, se levantan esta vez en contra de la propuesta de Buzot.

30 de septiembre: Roland escribe a la Convención una carta en la que declara que está dispuesto a seguir siendo ministro; en ella, se elogia mucho y acusa indirectamente a Danton; estos reproches contra Danton y la Comuna se refieren a hechos anteriores a la Convención, que atestiguan el odio de un partido vencido contra el vencedor.

No pasa día sin que se ataquen los derechos de la Comuna, defendidos por los diputados de París. Por último, se ordena la disolución de esta corporación revolucionaria, a la que se conmina a rendir cuentas de su gestión. Surge un nuevo motvio litigioso. El *Comité de*

surveillance [b] de la Comuna anuncia a la Convención la *saisie* [c] de importantes documentos que, según se dice, arrojan luz sobre las traiciones de la Corte, en las que, al parecer, se hallan comprometidos varios diputados. La Comuna exige mantenerse en poder de estos documentos y seguir en funciones hasta el momento favorable para hacer uso de ellos. Los girondinos ven en esto el deseo manifiesto de la Comuna de perpetuarse en sus funciones y los de la Montaña, por su parte, acusan a sus adversarios de hallarse interesados en la ocultación de la verdad. La discusión revela a cada partido aferrado a sus prejuicios. Por último, los documentos son entregados a una comisión de 25 representantes, entre los cuales no figuran ningún miembro de la Comuna ni de la *Assemblée constituante* y *législative*. No se llega a resultado alguno ni contra la Comuna ni contra los girondinos. Incluso el informe del diputado *Joseph Delaunay* (del partido girondino) es, en lo esencial favorable a la Comuna. Las mutuas acusaciones se repiten diariamente con renovada furia y la derecha inicia siempre el ataque, basándose en hechos anteriores a la Convención. Cada vez que un miembro de las izquierdas se levanta a hablar, se atropella la libertad de opinión: Robespierre es arrojado de la tribuna entre denuestos e injurias; Marat sólo logra hacerse oír gracias a su tenacidad.

Hasta ahora, la derecha obtiene constantemente la mayoría; la Montaña vota con ella siempre que se trata de cuestiones de principio, del establecimiento del orden o de la ejecución de las leyes.

En sus informes a la Convención, Roland repite incansablemente que los crímenes del Interregno deben ser castigados y desliza indirectamente inculpaciones contra Robespierre y Danton y contra la diputación de París.

Roland, furioso de que la superioridad de Danton lo haya aplastado en el *Conseil*.

29 de octubre: Roland presenta a la Convención un informe según el cual ha vuelto a ser designado Robespierre. Este sube a la tribuna para defenderse, interrumpido por las protestas de los girondinos y las constantes llamadas de atención del presidente *Guadet*. Ataque de *Louvet* a Robespierre.

6 de noviembre: Respuesta de Robespierre. Orden del día reclamado por todas partes, incluso con el apoyo de Guadet y Pétion. Sólo Salles, Barbaroux, Lanjuinais y Larivière permanecen al lado de Louvet. El orden del día es votado casi por unanimidad. Barbaroux vuelve a pedir la palabra para apoyar la acusación, después del cual desciende a la barra y pretende hablar como peticionario e incluso como acusador. Esta indecorosa escena se alarga y termina, como de costumbre, sin que la asamblea tome ningún acuerdo (pp. 60 a 83).

16 de diciembre: Thuriot hace que se proclame la *unité* e *indivisibilité* de la República. *Buzot* presenta una moción en la que se pide el destierro del duque de Orleans y de sus hijos; la moción es apoyada por Louvet y Lanjuinais. Los girondinos hacen, así, su primer intento

b Comité de vigilancia. c Confiscación.

de diezmar la Asamblea nacional. Por lo demás, los girondinos mantienen relaciones amistosas con las criaturas de Orleans, Dumouriez, Sillery, Biron, Valence.

Parcialidad abierta de los ministros en favor de los girondinos. Cuando Louvet ataca a Robespierre, ya la Convención había ordenado el paso de la acusación y la defensa. Roland ordenó que el discurso de Louvet se reprodujese en grandes cantidades, con las palabras "*Imprimé par ordre de la Convention*",[d] mientras que el discurso de Robespierre sólo se distribuyó entre los miembros de la asamblea. Con ello, se trataba de hacer creer al público que se había decretado una especie de censura contra Robespierre. La misma granujada se repetiría con motivo del decreto sobre la expulsión de los Borbones. Antes de dar lectura al acta en que se daba cuenta de la votación de este decreto, es decir, antes de que su relacción fuese aprobada por la mayoría, como era la norma, se ordenó rápidamente su impresión y su expedición a los 84 departamentos, gracias a la gran diligencia desplegada por Roland, sin que se diera, en cambio, la misma publicidad al aplazamiento en cuanto a la suerte de Philippe Egalité. Se daba a creer así que los partidarios de Orleans habían arrancado a la mañana siguiente la votación de un decreto relacionado con él.

La discordia que trastornaba las deliberaciones de la Convención nacional no tardó en manifestarse también en el seno del *Consejo ejecutivo*. Habiendo dimitido Servan por enfermedad, la Convención, a propuesta de *Roland*, nombró para sustituirlo a *Pache*, que ocupaba un puesto en las oficinas del ministerio del Interior. Pache trata de mantener su independencia, pero frecuenta a los jacobinos. Buen patriota, pero mal ministro de la Guerra. Los girondinos lo acusan de traición, redoblando con ello las recriminaciones que desde hacía largo tiempo venían haciéndose contra Roland.

Asignados, ley referentes al ejercicio del culto (*cf.* pp 93). *Decreto sobre los víveres* (*cf.* el discurso de Lavasseur, pp. 94 *ss*).

Poco tiempo después del decreto sobre las *subsistencias*, las discusiones acerca del proceso de Luis XVI. Nuevo encono, con este motivo.

A *fines de enero de 1793*, como al comienzo de la Convención, hostilidades carentes de objeto. Pero grandes cambios en las disposiciones de la Asamblea. La Montaña pasa de la defensiva a la ofensiva. La guerra entre los partidos se agudiza. Sensación de que, a partir de ahora, no será posible proceder a organizar la República sin el completo aplastamiento de uno de los dos partidos.

El alevoso asesinato de Michel Lepelletier Saint-Fargeau provoca una explicación y una ruptura abierta entre los dos extremos.

El *Pantano*, cansado de las intrigas y la vanidad de los girondinos, se alía frecuentemente a la Montaña. Es aceptada la dimisión de Roland.

28 de enero: *Buzot* denuncia al *comité de sûreté générale*[e] (del que, además de los girondinos, forman parte algunos de la Montaña, Tallien, Chabot, Bazire) por la detención de un periodista y exige su di-

[d] Impreso por orden de la Convención. [e] Comité de seguridad general.

solución. Los girondinos estaban acostumbrados a sacrificar una institución, antes de permitir que diera frutos en manos de sus enemigos (páginas 84 a 103).

8 de marzo: Gran excitación causada por los reveses de la guerra en Bélgica, bajo Dumoriez. Envío de Comisarios a todas las secciones de París para llamar a las armas a los ciudadanos, y lo mismo en los departamentos.

9 de marzo: Los Comisarios emiten sus informes. Se exigen garantías contra las conspiraciones en el interior. Se decreta la instauración de un tribunal penal extraordinario sin apelación para juzgar a todos los traidores, conspiradores y contrarrevolucionarios. Gran agitación en la capital. Son destrozadas las prensas de Gorsas y éste obligado a huir. La excitación del pueblo era tan grande, que fue necesario un decreto de la Convención para que los panaderos volvieran a sus panaderías y los empleados de correos se reintegraran a sus tareas.

10 de marzo: Debates sobre la organización del tribunal revolucionario. Gran excitación en París. A las 9 de la noche, sesión vespertina de la Convención. Los bancos de la derecha casi solitarios. Hacia la media noche, las turbas reunidas en los Champs Elysées adoptan una actitud levantisca. Se trasladan al Club de los Jacobinos y de los Franciscanos; se llama a la insurrección contra la Convención. Estas propuestas son rechazadas por los de la Montaña.

11 de marzo: Decreto sobre el tribunal revolucionario.

12 de marzo: Marat se levanta en contra de los atentados del Décimo.

13 de marzo: Protestas y ataques de los girondinos en relación con el 10 de marzo.

Los movimientos subversivos de París, el 10 de marzo, habían sido atizados por todos los partidos; todos ellos tomaron parte en la agitación para empujar al pueblo hasta el último límite; las escenas del 10 de marzo fueron una consecuencia necesaria de esta exaltación; la Montaña, única que asistió a la lección, logró en unas cuantas horas apaciguar el desorden que se manifestaba; Pache y Santerre fueron elogiados por su celo: Marat y Dubois-Crancé pacificaron los dos clubes de los Jacobinos y los Franciscanos y consiguieron hacerlos desistir de sus sombríos proyectos: Marat comenzó denunciando los disturbios del 10 de marzo y provocó el decreto de acusación contra Fournier l'Américain, uno de sus autores; Lasource, girondino exaltado, le tributó elogios en la sesión del 12 de marzo; por último, un miembro de la derecha, que en aquella misma sesión había insultado a Marat, fue censurado en el acta, por acuerdo unánime, a pesar de la indigente parcialidad que habitualmente se mostraba en contra del *ami du peuple.*

En su primera organización, el *Comité de salut public* [f] estaba formado en gran mayoría por girondinos.

Algunos días después del 10 de marzo, los girondinos tratan de echar su responsabilidad sobre los hombros de la Montaña.

La tempestad era el clima normal de la Convención. Escenas tu-

[f] Comité de salvación pública.

multarias. Las tribunas se mezclan frecuentemente en las escandalosas protestas. Los girondinos gritan que ya no hay seguridad para ellos en París y llaman en su ayuda a las fuerzas de los departamentos. Por su parte, los de la Montaña acusan a sus adversarios de predicar la guerra civil. Se pasaba a veces días y noches enteros en estos tristes debates.

Hasta ahora, sin embargo, se había respetado por todos la inviolabilidad de los diputados. La derecha es la primera en apartarse de esta regla. La moción de Guadet coloca a Marat en estado de acusación. El comité legislativo redacta un acta acusatoria en que se da por descontada la condena. Marat, absuelto unánimemente por el tribunal revolucionario, es devuelto triunfalmente por el pueblo a la sala de la Convención. Este acontecimiento da pie a importantes resultados. Se había encontrado un cauce judicial para dirimir las disputas de partido entre los diputados; la persecución contra Marat, preludio directo del 31 de mayo.

18 de marzo: Derrota de Dumoriez en Neerwinde; sus cartas al Consejo ejecutivo contienen ofensas contra la Convención. (Juicio de Danton sobre Dumoriez, p. 133.) Los girondinos aplauden sus insolentes cartas.

29 de marzo: Una carta de Dumoriez provoca una enorme indignación. Se decreta que Dumoriez comparezca ante la barra, etc. Traición de Dumoriez.

3 de abril: Lasource se atreve a denunciar a Danton como cómplice de Dumoriez. (*Cf.* pp. 137.) Danton declara la guerra a los girondinos. Su discurso produce gran sensación. Danton había logrado que entre los dos bandos de la Asamblea se estableciera cierta reconciliación.

Aunque se sentara en los bancos de lo alto de la Montaña, Danton era, en cierto modo, el jefe del Pantano. Había censurado con frecuencia las pasiones de los *montagnards* y combatido los recelos de Robespierre; sostenía que, en vez de luchar contra los girondinos, había que obligarlos a apoyar a la Montaña para salvar todos juntos la causa pública. Todavía pocos días antes del ataque de Lesource, Danton había conferenciado con los jefes principales de la derecha, llegando con ellos al acierto de marchar juntos y de lucha desde ahora solamente contra los enemigos y los aristócratas. Toda la Montaña amaba a Danton, pero la mayoría se inclinaba a creer que se equivocaba al enjuiciar la situación y al confiar en crear una coalición entre la Montaña y los girondinos.

A fines de abril y comienzos de mayo, las discusiones cobran un carácter mucho más serio. Terminan las discordias de las tribunas; la guerra, ahora, es a vida o muerte. Ambas facciones buscan la victoria en el apoyo de fuera. Pero la Montaña, a pesar de esta discordia interior, se ocupa seriamente de los asuntos de Francia, mientras que la Gironda sólo piensa en aplastar al adversario, abandonando totalmente el timón del Estado. En el transcurso de estos dos meses, es objeto de serias preocupaciones el problema de los *precios máximos*. La

derecha combate esta medida por medio de injurias. Acusa a quienes la defienden de atentar contra el derecho de propiedad y de amenazar la existencia de los propietarios. Estas declamaciones perseguían la mira de soliviantar a la *clase media* contra la Montaña. Es votado al decreto sobre los precios máximos.

En las discusiones entre los partidos, por ejemplo cuando se deliberaba acerca de la acusación contra Marat, de los disturbios de marzo, de las peticiones de las secciones o de la Comisión de los Doce, los *girondinos contaban siempre* con la mayoría. En cambio, la Montaña tenía consigo a la mayoría en las cuestiones que afectaban a los grandes intereses de la colectividad, por ejemplo en el caso de los precios máximos, de los medios para el reclutamiento revolucionario, del tribunal extraordinario, del empréstito forzoso, etcétera.

Durante la discusión de los precios máximos, se produjo un incidente. *Ducos*, desde la tribuna, censuraba la medida propuesta, que enfrentaba los *sansculottes* a las clases medias. En las tribunas públicas se produjo un tremendo escándalo. Guadet pidió que la Convención fuese trasladada a Versalles. Aclamaciones en los bancos de la derecha. Levaseur reclama la aplicación del reglamento y que se desaloje la tribuna; protestas de la derecha. Philippeau, Danton y Lacroix hablan para recordar a la Asamblea su dignidad y sus deberes imperativos, pero no son escuchados. En vano exigen que, por un incidente sin importancia, no se pierdan de vista los grandes intereses. La ira de los girondinos hubo de aplacarse. Violentas discusiones, ataques contra las autoridades de París, amenazas de venganza por parte de las provincias. Se echaba a rebato la campana de la guerra civil en el momento mismo en que se ventilaba un interés que ponía en conmoción al pueblo. Se quería enfrentar entre sí a las dos clases del pueblo. La Montaña, con el partido de la masa del pueblo, donde se encuentran el nervio del ejército y los enérgicos *dévouments*.[g]

Los *troubles*[h] de la Vendée se convierten en una verdadera guerra civil; se hace necesario recurrir a nuevos reclutamientos y a emitir nuevos fondos. Danton, Desmoulins, Philippeaux, Couthon buscan los medios para obtenerlos. El único recurso con que se contaba para hacer frente a las apremiantes emisiones era la movilización de los bienes nacionales. *Emprunt forcé*[i] (*cf*. pp. 161 *ss*), aceptado por la gran mayoría de los ciudadanos.

Los girondinos, que censuraban las medidas de la Montaña, ni siquiera enfrentaron a ellas un nuevo plan. No hicieron absolutamente nada.

[g] Sacrificios. [h] Disturbios. [i] Empréstito forzoso.

[DE UN CUADERNO DE NOTAS]

[*sobre Hegel y Feuerbach*]

Construcción hegeliana de la fenomenología

[Escrito hacia enero de 1845, en París]

1) La autociencia en vez del hombre. Sujeto-objeto.

2) Las *diferencias* de las cosas no son importantes, porque se concibe como lo esencial la autodistinción o porque se considera como lo esencial la autodistinción, el distinguir, la actividad del entendimiento. De ahí que Hegel trazara, dentro de la especulación, distinciones reales, que afectan a la cosa [misma].

3) La superación de la *enajenación* identificada con la superación de la *objetividad* (lado que será desarrollado principalmente por Feuerbach).

4) Tu *superación* del objeto representado, del objeto en cuanto objeto de la conciencia, identificada con la superación *objetiva real* de la *acción* sensible diferenciada del pensamiento, con la *praxis* y la *actividad real* (A desarrollar).

[LA SOCIEDAD BURGUESA Y LA REVOLUCIÓN COMUNISTA]

[Escrito hacia enero de 1845, en París]

1) La *historia del nacimiento del Estado moderno* o la *Revolución francesa*. La autoimposición del elemento político: confusión con el Estado antiguo. Actitud del revolucionario ante la sociedad burguesa. Duplicación de todos los elementos en elementos civiles y la esencia del Estado.

2) La *proclamación* de los *derechos humanos* y la *Constitución del Estado*. La libertad individual y el poder público. *Libertad, igualdad* y *unidad*. La soberanía del pueblo.

3) El *Estado* y la *sociedad civil*.

4) El *Estado representativo* y la *Carta*.

El Estado representativo constitucional, el Estado representativo democrático.

5) La *división de los poderes*. Poder legislativo y poder ejecutivo.

6) El *poder legislativo* y los cuerpos legislativos. Clubes políticos.

7) El *poder ejecutivo*. Centralización y jerarquía. Centralización y civilización política. Federación e industrialismo. La *administración del Estado* y la *administración municipal*.

8′) El *poder judicial* y el *derecho*.

8″) La *nacionalidad* y el *derecho*.

9′) Los *partidos políticos*.

9″) El *derecho de sufragio*, la lucha por la superación *del Estado* y de la sociedad civil.

MANUSCRITOS ECONÓMICO-FILOSÓFICOS DE 1844

MANUSCRITOS ECONÓMICO-FILOSÓFICOS DE 1844 [194]

Prólogo

||XXXIX| En los *Anales Franco-Alemanes*, he anunciado la crítica de la ciencia del derecho y del estado bajo la forma de una crítica de la filosofía del derecho de *Hegel*.[195] Al preparar el trabajo para darlo a la imprenta, se vio que el mezclar y confundir la crítica dirigida solamente contra la especulación con la crítica de las diferentes materias, de por sí era algo totalmente inadecuado, entorpecía la argumentación y dificultaba la comprensión del problema. Además, la riqueza y la diversidad de los asuntos que había que tratar sólo habría podido condensarse en su totalidad en *un solo* estudio, si se adoptaba un estilo complemtamente aforístico y, a su vez, esta exposición aforística habría suscitado la *apariencia* de una sistematización arbitraria. Me propongo, pues, abordar en sucesivos estudios, por ejemplo, la crítica del derecho, de la moral, de la política, etc., y, por último en un trabajo especial, trataré de exponer la trabazón de conjunto, la relación entre las diversas partes y, finalmente, de criticar la elaboración especulativa de aquel material. El lector encontrará que en el presente escrito, por la razón expuesta, sólo se tocan la correlación entre la economía política y el estado, el derecho, la moral, la vida civil, etc., exactamente en la medida en que la misma economía política trata *ex professo* de estos temas.

No necesito asegurar al lector familiarizado con la economía política que los resultados a que llego han sido obtenidos mediante un análisis totalmente empírico, basado en un concienzudo estudio crítico de la economía.

<[a] Por el contrario, el ignorante reseñador,[196] quien trata de encubrir toda su ignorancia y pobreza intelectual lanzando a la cabeza del crítico positivo la frase de "*utópica frase*" o invectivas como las de "la crítica perfectamente pura, perfectamente resuelta, totalmente crítica", la "sociedad no meramente jurídica, sino social, auténticamente social", la "masa compacta en masa", los "portavoces que llevan la voz de la masa masiva", aún no ha aportado ni una sola prueba de que, fuera de sus asuntos teológicos de familia, esté en condiciones de decir algo también acerca de asuntos *profanos*.>

De suyo se comprende que, además de los socialistas franceses e ingleses, he tenido también a la vista los socialistas alemanes. Sin embargo, los trabajos alemanes enjundiosos y *originales* acerca de esta

[a] Algunos pasajes aparecen tachados con rayas verticales, en el manuscrito de Marx; aquí, figuran estos pasajes entre paréntesis angulares (<>).

ciencia se reducen —fuera de los escritos de Weitling— a los artículos de *Hess* publicados en los *Veintiún pliegos* [197] y al "*Esbozo de una crítica de la Economía política*", *de Engels, en los "Anales franco-alemanes*", donde yo he esbozado también, en forma muy general, los primeros elementos del presente trabajo.

<Aparte de estos escritores, que se han ocupado críticamente de la economía política, la crítica positiva en general, incluyendo por tanto la crítica positiva alemana de la economía política, debe su verdadera fundamentación a los descubrimientos de *Feuerbach*, contra cuya "*Filosofía del futuro*" y contra cuyas "Thesen zur Reform der Philosophie", en las *Anekdota* —sin perjuicio de explotarlas por debajo de cuerda— han urdido un verdadero complot de *silencio* la mezquina envidia de los unos y la verdadera rabia de los otros.>

De *Feuerbach* data la primera crítica *positiva* humanista y naturalista. No por menos ruidosa deja de ser más segura, más profunda, más extensa y más sostenida la influencia de los escritos de *Feuerbach*, los únicos desde la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel en que se contiene una verdadera revolución teórica.

He considerado absolutamente necesario el capítulo final del presente trabajo, en el que se estudian la *dialéctica hegeliana* y la filosofía de Hegel en general, por oposición a los *teólogos críticos* de nuestro tiempo. ||XL| Semejante trabajo no había sido llevado a cabo todavía y esta *carencia de profundidad* no era accidental, ya que incluso el teólogo *crítico* es *teólogo* y, por tanto, tiene que arrancar como de una autoridad de determinadas premisas de la filosofía, lo que no obsta para que si, en el proceso de la crítica y por obra de los descubrimientos de otros, le surjan dudas en cuanto a las premisas filosóficas, abandone éstas de un modo cobarde e injustificado, *se abstraiga* de ellas y dé a entender, de una manera ya solamente negativa, inconsciente y sofística, que es esclavo de las mismas y se siente despechado de esta esclavitud.

<Con ello, manifiesta de un modo puramente negativo e inconsciente dos cosas: que repite constantemente sus aseveracoines acerca de la *pureza* de su propia crítica y que, para alejar el ojo del observador y su propio ojo del *necesario* ajuste de cuentas entre la *crítica* y su cuna —la *dialéctica* hegeliana y la filosofía alemana en general—, esta necesaria elevación de la crítica moderna por sobre su propia limitación y su propia tosquedad, más bien trata de suscitar la apariencia de que la crítica sólo tiene algo que ver con una forma limitada de la crítica fuera de ella —tal vez con la del siglo XVIII— y con la limitación de la *masa*. Finalmente, el teólogo crítico, en parte cuando se hacen descubrimientos, acerca de la esencia de sus propias premisas filosóficas —como los de *Feuerbach*—, quiere aparentar como si los hubiese hecho *él*, aparentando esto, además, para lanzar los resultados de aquellos descubrimientos, sin poder desarrollarlos, como *tópicos*, a la cara de los escritores que se mantienen todavía prisioneros de la filosofía, y en parte se las arregla para procurarse incluso una conciencia de superio-

ridad sobre aquellos descubrimientos, pero no tratando de colocar o demostrando que es capaz de colocar en el lugar que le corresponden los elementos de la *dialéctica* hegeliana que echa de menos en aquella crítica de ella y que no se brindan a su goce crítico, sino haciéndolos valer de un modo misterioso, bajo la forma que le es *peculiar*, de una manera solapada, maliciosa y escéptica, en contra de dicha crítica de la dialéctica de Hegel, como, por ejemplo, la categoría de la prueba mediadora frente a la categoría de la verdad positiva, que arranca de sí misma. En efecto, el crítico teológico considera como algo perfectamente natural el que haya de *hacerse*, en el campo filosófico, todo lo necesario para que él pueda *charlar* acerca de la pureza de la crítica resuelta y total, y se considera como el verdadero *triunfador sobre la filosofía* cuando acierta, si acaso, a *percibir* la ausencia en Feuerbach de uno cualquiera de los momentos hegelianos, pues el crítico teológico jamás pasa de la sensación a la conciencia, por mucho que practique la idolatría espiritualista de la "*autoconciencia*" y el "*espíritu*".>

En rigor, la *crítica teológica* —aunque al iniciarse el movimiento representará un factor real de progreso— no es, en última instancia, otra cosa que la culminación y la consecuencia, *teológicamente caricaturizadas* del viejo *trascendentalismo filosófico*, sobre todo del *hegeliano*. Esta interesante justicia de la historia, que condena a la teología, de siempre el lado putrefacto de la filosofía, a representar de por sí, además, la disolución negativa de lo filosófico —es decir, su proceso de putrefacción—, esta némesis histórica, será extensamente demostrada por mí en otra ocasión.[198]

<En cambio, se verá ya ahora, a la luz de mi argumentación, hasta qué punto los descubrimientos de *Feuerbach* sobre la esencia de la filosofía siguen haciendo necesario —por lo menos, para *probarlos*— el análisis crítico de la dialéctica filosófica.> |XL||

PRIMER MANUSCRITO

El salario

El *salario* se determina por la lucha antagónica entre capitalista y obrero. Triunfa necesariamente el capitalista. El capitalista puede sostenerse más tiempo sin el obrero que éste sin aquél. Las agrupaciones de capitalistas son habituales y efectivas; las coaliciones de obreros se hallan prohibidas y acarrean perjuicios para ellos. Además el terrateniente y el capitalista pueden añadir a sus ingresos las ganancias industriales, mientras que el obrero no puede añadir ni rentas de la tierra ni intereses del capital a lo que gana con su trabajo en la industria. De ahí la gran competencia entre los obreros. Por tanto, solo para el obrero es necesario, esencial y perjudicial el divorcio del capital, propiedad territorial y trabajo. El capital y la propiedad de la tierra no necesita estancarse en esta abstracción, pero sí el trabajo del obrero.

Para el obrero, por tanto, es funesto el divorcio de capital, renta de la tierra y trabajo.

El límite mínimo del salario y el único necesario es la subsistencia del obrero mientras trabaja y, además, la posibilidad de sostener una familia y de que la especie obrera no perezca. El salario normal es, según Smith, el salario mínimo, compatible con la simple humanité,[b] [199] es decir, con una existencia propia de bestias.

La demanda de hombres es la que necesariamente regula la producción de hombres, como ocurre con cualquiera otra mercancía. Cuando la oferta es considerablemente mayor que la demanda, una parte de los obreros se ve empujada a la mendicidad o condenada a morir de hambre. La existencia del obrero se halla reducida, por tanto, a la condición propia de la existencia de cualquiera otra mercancía. El obrero se ha convertido en un objeto y puede darse por satisfecho cuando encuentra comprador. Y la demanda, de la que depende la vida del obrero, se halla supeditada al capricho de los ricos y los capitalistas. Si la cantidad de la oferta excede de la demanda, tenemos que una de las partes integrantes del precio, ganancia, renta de la tierra y salario, se paga por menos de su *precio*, que [una parte de estas] [c] prestaciones se sustrae a esta aplicación y que, así, el precio del mercado gravita —en torno al—, precio natural como su eje. Pero, 1) en un régimen de gran división del trabajo es donde más difícil le resulta al obrero dar a su trabajo otra dirección, y 2) el primero que sale perjudicado es él, dada su subordinación con respecto al capitalista.

Con la gravitación del precio del mercado en torno al precio natural es, pues, el obrero quien más sale perdiendo, y quien pierde siempre necesariamente. Y precisamente la capacidad del capitalista de encaminar su capital en otra dirección hace que el obrero constreñido a una determinada rama de trabajo se quede en la calle o se vea obligado a someterse a todas las exigencias de dicho capitalista.

||II| Las oscilaciones fortuitas y repentinas del precio del mercado afectan menos a la renta de la tierra que a la parte del precio representada por la ganancia y los salarios, y menos todavía a la ganancia que al salario. A cada salario que aumenta corresponde, por lo menos, uno que permanece *estacionario* y uno que *desciende.*

El obrero no tiene necesariamente por qué ganar con la ganancia del capitalista, pero pierde necesariamente al perder él. Así, el obrero no sale ganando cuando el capitalista mantiene el precio del mercado por encima del precio natural por medio del secreto industrial o comercial, por la vía del monopolio o por la situación favorable de su finca.

Además, *los precios del trabajo son mucho más constantes que los precios de los víveres.* No pocas veces, se hallan incluso en relación inversa. En los años de carestía, el salario disminuye a consecuencia de la disminución de la demanda y aumenta en razón a la subida de las

[b] Simple sentido humano. [c] Palabras restituidas con arreglo al sentido, pues aparecen cubiertas en el manuscrito por un gran borrón.

subsistencias. Se equilibra, pues. Sin embargo, cierto número de obreros quedan en la calle. En los años de abundancia, el salario se eleva como consecuencia de la elevación de la demanda y disminuye en razón a los precios de los víveres. Queda, pues, equilibrado.

Otro perjuicio para el obrero:

Los precios del trabajo de las distintas categorías de obreros difieren mucho más que las ganancias de las distintas ramas en que se invierte el capital. En el trabajo, se manifiesta y obtiene distinta remuneración toda diferencia natural, espiritual y social de las actividades individuales, mientras que el capital muerto marcha siempre al mismo paso, sin que influyan para nada en él las actividades individuales *reales y efectivas.*

En términos generales, puede decirse que cuando salen perjudicados a la par el obrero y el capitalista, el primero se ve afectado en su existencia misma, mientras que el segundo sólo se ve afectado en cuanto a las ganancias de su riqueza muerta.

El obrero tiene que luchar no sólo por sus medios de vida físicos, sino también por conseguir trabajo, es decir, por la posibilidad de obtener los medios necesarios para poder desarrollar sus actividades.

En tres situaciones fundamentales puede encontrarse la sociedad; veamos cuál es la situación del obrero en cada una de ellas:

1. Cuando la riqueza de la sociedad decae, quien más padece es el obrero, pues si en el estado próspero de la sociedad la clase obrera no puede nunca ganar tanto como los propietarios, *aucune ne souffre aussi cruellement de son déclin que la classe des ouvriers.*[d] [200]

||III| 2. Supongamos ahora una sociedad en que la riqueza aumente. Esta situación es la única favorable para el obrero. En ella, se establece la competencia entre los capitalistas. La demanda de obreros es superior a la oferta. Pero,

En primer lugar, la elevación del salario provoca el *exceso de trabajo* para los obreros. Cuanto más quieren ganar, más tienen que sacrificar su tiempo y, renunciando totalmente a su libertad, prestarse a trabajar como esclavos al servicio de la avaricia. Con lo cual se reduce la duración de su vida. Este acortamiento de la duración de la vida del trabajador constituye una circunstancia favorable para la clase obrera en su conjunto, ya que ello estimula la oferta. Lo que quiere decir que esta clase tiene que sacrificar continuamente una parte de sí misma para no perecer por completo.

Además, ¿cuándo se halla en proceso de enriquecimiento una sociedad? Cuando crecen los capitales y los ingresos del país. Y esto sólo puede suceder:

α) Cuando se acumula mucho trabajo, pues el capital no es sino trabajo acumulado; es decir, cuando se le arrebata al obrero una parte cada vez mayor de sus productos, cuando su propio trabajo se enfrenta cada vez más a él como propiedad de otros y los medios necesarios

[d] Ninguna sufre tan cruelmente con su decadecia como la clase obrera.

para su existencia y su actividad se concentran cada vez más en manos de los capitalistas;

β) La acumulación del capital acrecienta la división del trabajo, y la división del trabajo multiplica el número de obreros; y, a la inversa, al aumentar el número de obreros se acrecienta la división del trabajo y, a su vez, la división del trabajo hace que aumente la acumulación de los capitales. Con la división del trabajo, de una parte, y de otra la acumulación de capitales, el obrero pasa a depender cada vez más escuetamente de su trabajo y, concretamente, de un determinado tipo de trabajo, unilateral y mecánico. A medida que se ve degradado, espiritual y corporalmente, al papel de una máquina y convertido de un ser humano en una actividad abstracta y un vientre, cae cada vez más bajo la dependencia de todas las oscilaciones del precio del mercado, del empleo de los capitales y del capricho de los ricos. Y del mismo modo, ||IV| al aumentar la clase humana entregada exclusivamente al trabajo, crece también la competencia entre los obreros y baja, por consiguiente, su precio. Esta situación del obrero llega a su punto culminante con el sistema fabril.

γ) En una sociedad cuyo nivel de prosperidad va en alza, solamente los más ricos pueden vivir de los intereses del dinero. Todos los demás tienen que emprender algo con su capital o lanzarlo al comercio. De este modo, la competencia entre los capitales aumenta, crece su concentración, los grandes capitalistas arruinan a los pequeños y una parte de los que hasta ahora eran capitalistas descienden a la clase de los obreros, la cual de una parte, ve reducidos de nuevo sus salarios como consecuencia de esta oferta y cae en una dependencia todavía mayor con respecto a los pocos grandes capitalistas; mientras tanto, y de otra parte, al reducirse el número de capitalistas, casi desaparece la competencia entre ellos con respecto a los obreros, al paso que, habiendo aumentado el número de los obreros, la competencia entre ellos crece y se hace más antinatural y más violenta. Por tanto, una parte de la clase obrera cae en un estado de mendicidad o de hambre tan necesariamente como una parte de los capitalistas medios se ve arrastrada a las filas de la clase obrera.

Por consiguiente, incluso en el estado de la sociedad más favorable para los obreros, vemos que la consecuencia necesaria a que el obrero se halla abocado es el exceso de trabajo y la muerte prematura, la degradación al papel de máquina, de siervo del capital, el cual va acumulándose peligrosamente frente a él, nueva competencia, muerte por hambre o lanzamiento de una parte de los obreros a la mendicidad.

||V| La elevación del salario provoca en el obrero el afán de enriquecerse, propio del capitalista, pero él sólo puede satisfacerlo sacrificando su espíritu y su cuerpo. La elevación del salario presupone y trae consigo la acumulación del capital, lo que quiere decir que enfrenta cada vez más al obrero con el producto de su trabajo. Y también la división del trabajo acentúa más y más su unilateralidad y su dependencia, a la vez que provoca la competencia, no sólo entre los hombres, sino

también entre las máquinas. Y como el obrero se ve degradado al papel de máquina, la máquina puede enfrentarse a él como competidora. Por último, como la acumulación del capital acrecienta la cantidad de la industria y, con ello, la de los obreros, este mismo aumento cuantitativo de la industria trae consigo, mediante la acumulación, una *mayor cantidad de medios mecánicos de producción*, lo que conduce a la superproducción y acaba dejando sin trabajo a gran parte de los obreros o, por lo menos reduciendo su salario al mínimo más exiguo. Tales son las consecuencias de la situación de la sociedad más favorable para el obrero, aquella en que la riqueza *crece y progresa.*

Este proceso de crecimiento tendrá que llegar un día, en definitiva, a su punto culminante. ¿Cuál será entonces la situación del obrero?

3) "En un país que alcanzara la fase más alta posible de la riqueza, ambos, el salario y el interés del captial, serían muy bajos. La competencia entre los obreros por encontrar trabajo sería tan grande, que los salarios se verían reducidos a lo necesario para mantener al mismo número de obreros, y su número no podría aumentar, puesto que el país se hallaría suficientemente poblado." [201]

El + debe morir.

Así, pues, cuando la sociedad decae, miseria progresiva del obrero, cuando progresa, miseria complicada, y cuando llega a su apogeo, miseria estacionaria.

||VI| Y como, según Smith, no es feliz una sociedad en que la mayoría sufre,[202] y ya hemos visto que estos sufrimientos de la mayoría van aparejados a la sociedad en su estado más rico, y como además la economía política (y en general toda sociedad basada en el interés privado) conduce a este estado de máxima riqueza, tenemos que el fin que la economía política persigue es la *desventura* de la sociedad.

En cuanto a la relación entre capitalista y obrero, añadir que la elevación del salario le es compensada con creces al capitalista mediante la reducción de la cantidad del tiempo de trabajo y que la elevación del salario y la subida del interés del capital actúan sobre el precio de las mercancías como el interés simple y el interés compuesto [sobre una deuda].

Coloquémonos ahora por entero en el punto de vista del economista y cotejemos como él hace las pretensiones teóricas y las pretensiones prácticas de los obreros.

El economista nos dice que, originariamente y en cuanto al concepto, el *producto íntegro* del trabajo pertenece al trabajador. Pero nos dice, al mismo tiempo, que en realidad al trabajador sólo le corresponde la parte menor y estrictamente indispensable del producto; solamente lo necesario para poder subsistir, no como hombre, sino como trabajador, para perpetuar, no la especie humana, sino la clase esclava de los obreros.

El economista nos dice que todo se compra con trabajo y que el capital no es sino trabajo acumulado, pero nos dice también que el tra-

bajador, lejos de poder comprarlo todo, necesita venderse él mismo y vender su propia humanidad.

Mientras que la renta de la tierra del terrateniente ocioso representa en la mayoría de los casos la tercera parte del producto de la tierra y la ganancia del capitalista activo asciende incluso al doble del interés del dinero, lo que el obrero gana le alcanza, en el mejor de los casos, para que de cuatro hijos se le mueran de hambre dos.

||VII| [203] Mientras que, según el economista, el trabajo es lo único que permite al hombre incrementar el valor de los productos naturales y el trabajo constituye la única propiedad activa del hombre, el terrateniente y el capitalista, que, en cuanto tales, no son otra cosa que dioses privilegiados y ociosos, se imponen siempre, según el mismo economista, al trabajador y le dictan sus leyes.

Mientras que, según los economistas, el trabajo es el único precio inmutable de las cosas, nada es tan aleatorio ni se halla expuesto a tantas fluctuaciones como el precio del trabajo.

Mientras que la división del trabajo eleva la productividad del trabajo, la riqueza y el refinamiento de la sociedad, empobrece a los trabajadores, haciéndolos descender al nivel de máquinas. Mientras que el trabajo provoca la acumulación de los capitales y, con ello, una prosperidad creciente de la sociedad, coloca cada vez más al trabajador bajo la dependencia del capitalista, le impone una competencia cada vez mayor y lo empuja al vértigo de la superproducción, tras la que viene la depresión consiguiente.

Mientras que, según el economista, el interés del trabajador no se opone nunca al interés de la sociedad, la sociedad se enfrenta siempre, necesariamente, al interés del trabajador.

Según los economistas, el interés del trabajador no se opone nunca al de la sociedad, 1) porque la subida del salario es compensada con creces por la disminución de la cantidad de tiempo de trabajo, además de las otras consecuencias expuestas más arriba, y 2) porque, en relación con la sociedad, el producto total bruto es producto neto, y éste sólo significa algo con respecto al individuo privado.

Ahora bien, de los razonamientos de los economistas se llega, sin que ellos lo sepan, y no sólo por las condiciones actuales, sino por cuanto que el fin que con él se persigue es, en general, el mero acrecentamiento de la riqueza, a la conclusión de que el trabajo es, de por sí, perjudicial y pernicioso.

Por su concepto, la renta de la tierra y las ganancias del capital son *deducciones* a que se somete el salario. Pero, en realidad, el salario es una deducción que la tierra y el capital destinan al obrero, una concesión del producto del trabajo al trabajador, al trabajo.

Cuando la sociedad decae, es cuando más sufre el obrero. La dureza específica de la presión que sobre él pesa se debe a su posición como obrero, pero la presión misma en general proviene de la situación de la sociedad.

Sin embargo, cuando la sociedad progresa, la ruina y el empobreci-

miento del obrero son resultado de su trabajo y de la riqueza producida por él. La miseria nace, por tanto, de la *naturaleza* misma del trabajo actual.

El enriquecimiento máximo de la sociedad, ideal que sólo puede alcanzarse aproximadamente, pero que es, por lo menos, el fin perseguido por la economía política y la sociedad burgesa, representa la *miseria estacionaria* para los obreros.

De suyo se comprende que la economía política considera al *proletario*, es decir, a quien, careciendo de capital y de renta de la tierra, viva exclusivamente del trabajo, y de un trabajo unilateral, abstracto, simplemente como *trabajador*. Ello le permite sostener la tesis de que, al igual que cualquier caballo, necesita ganar lo indispensable para poder trabajar. En los momentos en que no trabaja no existe para ella, no es considerado por ella como un ser humano, sino que los economistas dejan este punto de vista a cargo de la justicia criminal, de los médicos, de la religión, de los cuadros estadísticos, de la política y de las autoridades de beneficencia.

Elevémonos ahora por encima del nivel de la economía política y tratemos, partiendo de los argumentos anteriormente expuestos y copiando casi las palabras de los economistas, de dar respuesta a dos preguntas:

1) ¿Qué sentido tiene, en el desarrollo de la humanidad, esta reducción de la mayor parte del género humano al trabajo abstracto?

2) ¿Qué errores cometen, en detalle, los reformadores que tratan de *elevar* el salario, mejorando con ello la situación de la clase obrera, o aspiran (como Proudhon) a la *igualdad* del salario, como meta de la revolución social?

El *trabajo*, en la economía política, sólo se presenta bajo la forma de una *actividad adquisitiva*.

||VIII| "Cabe afirmar que aquellas ocupaciones que suponen una capacidad específica o una más larga preparación son, en general, más rentables, mientras que el salario relativo, cuando se trata de actividades rutinarias que cualquiera puede ejecutar fácil y rápidamente, desciende y tiene necesariamente que descender, ante la creciente competencia. Y *este* tipo de trabajo es precisamente, y con mucho, el que más abunda, en el estado actual de su organización. Si, por tanto, un obrero de la primera categoría gana actualmente siete veces más que otro de la segunda, y el de la segunda sigue ganando lo mismo que hace cincuenta años, no cabe duda de que ambos ganarán, *por término medio*, cuatro veces más. Sin embargo, si en un país la primera categoría del trabajo se halla representada solamente por 1000 hombres y la segunda por un millón, tendremos que 999 000 trabajadores seguirán viviendo lo mismo que hace cincuenta años, y aún *peor*, si al mismo tiempo han subido los precios de los víveres. Y con estos *cálculos* superficiales de *promedios* se pretende crear el confusionismo en torno a la clase más numerosa de la población. Además, la magnitud del *salario* es solamente *uno* de los factores para calcular los *ingresos del trabajador*, ya que debe tenerse también en cuenta, la *duración* garantizada de esos ingresos, de la que no cabe ni siquiera hablar, a la vista de la anarquía de la llamada libre competencia, con sus

constantes fluctuaciones y estancamientos. Y hay que tomar así mismo en consideración, por último, el *tiempo* de trabajo usual, antes y ahora. Para los obreros ingleses de la manufactura algodonera el tiempo de trabajo, desde hace 25 años, es decir, precisamente desde la introducción de las máquinas destinadas a ahorrar trabajo, se ha elevado, por la codicia de ganancia de los patronos ||IX| a doce y hasta a dieciséis horas diarias, y esta elevación no tiene más remedio que imponerse también, en mayor o menor medida, en cualquier país y en cualquier rama industrial, ante el derecho, reconocido aún en todas partes, de la explotación incondicional de los pobres por los ricos." Schulz, *Bewegung der Produktion*,[e] p. 65.

"Pero, aun suponiendo que fuese cierto, que no lo es, que el ingreso medio de *todas* las clases de la sociedad ha aumentado, puede ocurrir que las diferencias *relativas* entre los ingresos sean mayores, acentuándose con ello los contrastes entre la riqueza y la pobreza. Pues precisamente *porque* crece la producción global y en la medida misma en que esto ocurre, aumentan también las necesidades, las apetencias y las exigencias, por lo cual la pobreza *relativa* puede aumentar, al paso que disminuye la pobreza *absoluta*. El samoyedo no es pobre en aceite de ballena ni en pescado rancio, porque en su sociedad cerrada todos tienen las mismas necesidades. Pero, en un Estado *adelantado*, que en diez años, supongamos, haya visto crecer en una tercera parte su producción global con relación a la sociedad, el trabajador que siga ganando lo mismo entonces y ahora no disfrutará del mismo nivel de vida que antes, sino que ganará ahora tres veces menos." *Ibid.*, pp. 65 s.

Sin embargo, la economía política sólo reconoce al trabajador como bestia de trabajo, como un animal reducido a las necesidades físicas más elementales.

"Para que un pueblo desarrolle su libertad espiritual, no debe permanecer sujeto a la esclavitud de sus necesidades físicas, sujeto a la servidumbre del cuerpo. Debe disponer, sobre todo, de *tiempo* para *poder* crear y disfrutar también espiritualmente. Los progresos logrados en el organismo del trabajo proporcionan este tiempo. No en vano, con las nuevas fuerzas propulsoras y las máquinas perfeccionadas de que hoy se dispone, un solo obrero llega a realizar, muchas veces, en las fábricas de algodón, el trabajo de cien y hasta el que antes realizaban 250 a 350 obreros. Y lo mismo o algo parecido ocurre en todas las ramas de la producción, donde se obliga cada vez más a las fuerzas naturales externas a participar ||X| en el trabajo del hombre. Y si antes, para satisfacer cierta cantidad de necesidades materiales, se requería una inversión de tiempo y de energías humanas que luego se reduce a la mitad, ello dejará libre, sin detrimento alguno de la comodidad material, el margen de tiempo equivalente para la creación y el disfrute espirituales... Pero también en cuanto al reparto del botín que arrancamos al viejo Cronos en sus propios y privativos dominios sigue decidiendo el golpe de suerte del ciego e injusto azar. En Francia, se ha calculado que, dado el estado actual de la producción, con un tiempo de trabajo medio de cinco horas diarias de cada hombre apto para el trabajo, podría satisfacerse todos los intereses materiales de la sociedad... Pero, a despecho del ahorro de trabajo logrado por el perfeccionamiento del maquinismo, la duración del trabajo servil en las fábricas,

[e] "El movimiento de la producción."

para una parte numerosa de la población, lejos de disminuir, ha aumentado." *Ibid.*, pp. 67 *s.*

"El paso del trabajo manual complejo [al nuevo sistema] presupone la descomposición de ese trabajo en sus operaciones simples. Ahora bien, *una parte* de estas operaciones uniformemente reiteradas se encomienda a las máquinas, mientras otra parte corre a cargo del hombre. Por la naturaleza misma de la cosa y porque así lo demuestran las experiencias coincidentes, estas actividades uniformes permanentes son tan nocivas para el espíritu como para el cuerpo, y ello hace que, en esta *combinación* del sistema de las máquinas con la simple división del trabajo entre numerosos brazos humanos, tengan necesariamente que manifestarse todos los efectos dañinos de la segunda. Estos efectos se revelan, entre otras cosas, en la mayor mortalidad de los obreros ||XI| fabriles... No se ha tenido en cuenta la gran diferencia que media entre el hecho de que el hombre trabaje *con ayuda* de máquinas y el que trabaja *como* una máquina." *Ibid.*, p. 69.

"Pero, en el futuro de la vida de los pueblos, nuestros esclavos y nuestros siervos, serán las fuerzas naturales inanimadas que actúan en las máquinas." *Ibid.*, página 74.

"En las fábricas de hilados de Inglaterra trabajan solamente 158 818 hombres y 196 818 mujeres. Por cada 100 obreros que trabajan en las fábricas de algodón del condado de Lancaster hay 103 obreras, y en Escocia hasta 209. En las fábricas inglesas de lino de Leeds, se contaban 147 trabajadoras femeninas por cada 100 masculinos; en Druden y en la costa del Este de Escocia, el número [de mujeres] ascendía a 280 [por 100 obreros]. En las fábricas de seda de Inglaterra... [hay] muchas obreras; en las fábricas de lana, que requieren mayor fuerza física, predominan los hombres... También en las fábricas de algodón de los Estados Unidos, trabajaban en 1833, junto a 18 593 hombres, no menos de 38 927 mujeres. Los cambios introducidos en el organismo del trabajo brindan, pues, al sexo femenino un radio mayor de actividades adquisitivas..., la mujer ocupa una posición económica más independiente..., se acortan las distancias sociales entre los dos sexos." *Ibid.*, pp. 71 *s.*

"En las fábricas inglesas de hilados movidas a vapor y por agua trabajaban, en 1835, 20 558 niños de 8 a 12 años, 35 867 de 12 a 13 años y, por último, 108 208 muchachos cuya edad oscilaba entre los 13 y los 18... Es cierto que los nuevos progresos de la mecánica, al ir desplazando cada vez más al trabajo del hombre, tienden a la eliminación paulatina de este mal. ||XII| Pero también a estos rápidos progresos se opone el hecho de que los capitalistas puedan apropiarse del modo más fácil y más barato de las fuerzas de las clases bajas hasta llegar a la edad infantil, para usar y abusar de ellas *en vez de* emplear los recursos auxiliares de la mecánica." Schulz, *Bewegung der Produktion,* pp. 70 ss.

"La exhortación de lord Brougham a los obreros: '¡Haceos capitalistas!'... Lo malo es que millones de gentes sólo pueden procurarse un mísero ingreso a fuerza de un trabajo agotador, físicamente extenuante y que los convierte, moral y espiritualmente, en piltrafas; y hasta tienen que considerarse afortunados por tener la *desgracia* de haber encontrado un trabajo como *éste*." (*Ibid.*, p. 60.)

"Pour vivre donc, les non-propriétaires sont obligés de se mettre directement ou indirectement au service des propriétaires, c'est à dire sous leur dépendence." Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie soc.*, etc., p. 409.[f]

[f] "Así, pues, para poder vivir, los no propietarios se ven obligados a ponerse, directa o indirectamente, al servicio de los propietarios, es decir, bajo su dependencia."

Domestiques – gages; ouvriers – salaires; employés – traitement ou *émoluments.*[g] (*Ibid.*, pp. 409 *ss.*)

"louer son travail", "prêter son travail à l'intérêt", "travailler à la place d'autrui." [h]

"louer la matière du travail", "prêter la matière du travail à l'intérêt", "faire travailler autruit à sa place." [i] *Ibid.*, [p. 411 *s.*]

||XIII| *"cette constitution économique condamne les hommes à des métiers tellement abjects, à une dégradation tellement désolante et amère, que la sauvagerie apparaît, en comparaison, comme une royale condition."* [j] *l. c.*, pp. 417 *ss.* *"la prostitution de la chair non-propriétaire sous toutes les formes." Lumpensamler.*[k] pp. 421 *ss.*

Ch. Loudon, en su obra *Solution du problème de la population*, etc., París, 1842, calcula la cifra de las prostitutas, en Inglaterra, en 60 a 70 000. E indica que el número *des femmes d'une vertu douteuse*[l] es aproximadamente igual, p. 228.

"La moyenne vie de ces infortunnées créatures sur le pavé, après qu'elles sont entrées dans la carrière du vice, est d'environ six ou sept ans. De manière que pour maintenir le nombre de 60 à 70 000 prostituées, il doit y avoir, dans les 3 royaumes, au moins 8 à 9 000 femmes qui se vouent à cet infâme métier chaque année, ou environ vingt-quatre nouvelles victimes par jour, ce qui est la moyenne 'd'une' *par heure; et conséquemment, si la même proportion a lieu sur toute la surface du globe, il doit y avoir constamment un million et demi de ces malheureuses."* [m] *Ibid.*, p. 229.

"La population des misérables croît avec leur misère, et c'est à la limite extrême du dénûment que les êtres humains se pressent en plus grand nombre pour se disputer le droit de souffrir... En 1821, *la population de l'Irlande était de* 6 801 827. En 1831, *elle s'était élevée à* 7 764 010; *c'est 14 per cent d'augmentation en dix ans. Dans le Leinster, province où il y a le plus d'aisance, la population n'a augmenté que de 8 per cent, tandis que, dans le Connaught, province la plus misérable, l'augmentation s'est élévée à 21 per cent." (Extraits des Enquêtes publiées en Angleterre sur l'Irlande.* Viena, 1840.)" Buret, *De la misère*, etc., t. I, p. [36] 37.[n]

Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie soc.*, etc. ("Nueva teoría de la economía social, etc."). p. 409. [g] Criados, soldada; obreros, salario; empleados, sueldo o emolumentos. (*Ibid.*, pp. 409 *ss.*) [h] "alquilar su trabajo", "prestar su trabajo a interés", "trabajar en lugar de otro". [i] "Alquilar la materia del trabajo", "prestar a interés la materia del trabajo", "hacer trabajar a otro en lugar de uno." (*Ibid.*, pp. 411 *ss.*) "Esta constitución económica condena al hombre a oficios tan abyectos, a una degradación tan desoladora y amarga, que a su lado el salvajismo parece una condición de reyes." l. c., pp. 417 *ss.* [k] "La prostitución bajo todas sus formas de los seres no poseedores." pp. 421 ss. Los traperos. [l] Mujeres de dudosa virtud. [m] "El promedio de vida de estas in fortunadas criaturas en el arroyo, después de entrar en la carrera del vicio, es aproximadame de seis a siete años. De modo que, para mantener un número de 60 a 70 000 prostitutas, tiene que haber, en los tres reinos, no menos de 8 a 9 000 mujeres al año que se entreguen a este infame oficio, o sea unas veinticuatro víctimas por día, lo que da una media de una por hora; consiguientemente, suponiendo que se mantenga la misma proporción en toda la superficie del globo, deberá haber constantemente millón y medio de estas desgraciadas." [n] "La población de los miserables crece a la par con su miseria, y es el llegar al límite extremo del desamparo cuando los seres humanos se hacinan en mayor número para disputarse el derecho a sufrir... En 1821, la población de Irlanda era de 6 801 827. En 1831, se elevaba ya a 7 764 010, lo que

La economía política considera el trabajo, abstractamente, como una cosa: *la travail est une marchandise,*[o] si el precio es alto, hay gran demanda de la mercancía; si es bajo, aumenta la oferta; *comme marchandise, le travail doit de plus en plus baisser de prix* [p] (*l. c.*, p. 43) le obliga a ello, de una parte, la competencia entre capitalista y obrero y, de otra, la competencia entre los obreros mismos.

"...*la population ouvrière, marchande de travail, est forcément réduite à la plus faible par du produit... la théorie du travail marchandise est-elle autre chose qu'une théorie de servitude déguisée?"* [q] *l. c.*, p. 43. *"Pourquoi donc n'avoir vu dans le travail qu'une valeur d'échange?"* [r] *ibid.*, p. 44.

Los grandes talleres prefieren comprar el trabajo de mujeres y niños, porque les sale más barato que el de los hombres, *l. c.*

"Le travailleur n'est point vis-à-vis de celui qui l'emploie dans la position d'un libre vendeur... *le capitaliste est toujours libre d'employer le travail, et l'ouvrier est toujours forcé de le vendre. La valeur du travail est complètement détruite, s'il n'est pas vendu à chaque instant. Le travail n'est susceptible ni d'accumulation, ni même d'épargne, à la différence des véritables* [*marchandises*].[s]

||XIV| *Le travail c'est la vie, et si la vie ne s'échange pas chaque jour contre des aliments, elle souffre et périt bientôt. Pour que la vie de l'homme soit une marchandise, il faut donc admettre l'esclavage.*[t] *l. c.*, p. 49 *s.*

Por tanto, si el trabajo es una mercancía, es una mercancía de las más desdichadas cualidades. Pero ni siquiera lo es con arreglo a los principios económicos, porque no es *le libre résultat d'un libre marché.*[u] [*l. c.*, p. 50] El régimen económico actual

"abaisse à la fois et le prix et la rémunération du travail; il perfectionne l'ouvrier et dégrade l'homme." *l. c.*, pp. 52-53. *"L'industrie est devenue une guerre et le commerce un jeu."* *l. c.*, p. 62.[v]

representa un aumento del 14 por ciento en diez años. En el Leinster, la provincia más próspera, la población sólo aumentó en el 8 por ciento, mientras que en Connaugth, la más miserable, dicho aumento fue del 12 por ciento." ("Extractos de las Encuestas publicadas en Inglaterra sobre Irlanda." Viena, 1840.) Buret, *De la misère*, etc. ["De la miseria", etc.] t. I, pp. 36, 37. [o] El trabajo es una mercancía. [p] Como mercancía, el trabajo tiene que bajar más de precio. [q] "La población obrera, vendedora de trabajo, se ve forzosamente reducida a la menor parte del producto... ¿acaso la teoría del trabajo-mercancía es otra cosa que una teoría de la servidumbre disfrazada?", *l.* c., p. 43. [r] "¿Por qué, pues, no haber visto en el trabajo otra cosa que un valor de cambio?", *ibid.*, p. 44. [s] "El trabajador no se halla, frente a quien le emplea, en la posición de un *vendedor libre*... El capitalista dispone siempre de la libertad de emplear el trabajo, pero el obrero se ve siempre forzado a venderlo. El valor del trabajo se destruye totalmente si no se vende a cada momento. El trabajo, a diferencia de las verdaderas [mercancías], no es susceptible de acumulación ni siquiera de ahorro." [t] "El trabajo es la vida, y si la vida no se cambia cada día por alimentos, padece y no tarda en perecer. Para que la vida del hombre sea una mercancía, hay que admitir, pues la esclavitud." [u] El libre resultado de una transacción libre. [v] "Rebaja a la vez el precio y la remuneración del trabajo; perfecciona al obrero y degrada al hombre" (*l.* c., pp. 52-53.) "La industria se ha convertido en una guerra y el comercio en un juego".

"*Les machines à travailler le coton* [x] (en Inglaterra) equivalen por sí solos a 84 000 000 de oberos manuales." *l. c.*, p. 193, nota.

La industria se encontraba, hasta ahora, en el estado de la guerra de conquista:

"*elle a prodigué la vie des hommes qui composaient son armée avec autant d'indifférence que les grands conquérants. Son but était la possession de la richesse, et nom le bonheur des hommes.*" [y] Buret, *l. c.*, p. 20. "*Ces interêts*" (*sc. économiques*), "*librement abandonés à eux-mêmes... doivent nécessairement entrer en conflit; ils n'ont d'autre arbirte que la guerre, et les décisions de la guerre donnent aux uns la défaite et la mort, pour donner aux autres la victoire... C'est dans le conflit des forces opposées que la science cherche l'ordre et l'équilibre: la guerre perpétuelle est selon elle le seul moyen d'obtenir la paix; cette guerre s'appelle la concurrence.*" [z] *l. c.*, p. 23.

La guerra industrial, para poder librarse con éxito, reclama numerosos ejércitos, que esta guerra puede concentrar en un solo punto y diezmar abundantemente. Y los soldados enrolados en este ejército no soportan por lealtad o por deber los esfuerzos que se les imponen; lo hacen solamente para sustraerse a la dura necesidad del hombre. No les mueve hacia sus jefes ni la devoción ni el reconocimiento; y éstos no se hallan unidos a sus subordinados por el sentimiento de la benevolencia; no los reconocen como hombres, sino solamente como instrumentos de producción, obligados a aportar lo más que puedan y a ocasionar los menores costos posibles. Y estas huestes de trabajadores, cada vez más acosados, no tienen siquiera la tranquilidad de encontrar siempre empleo; la industria, que los ha congregado, sólo los deja vivir cuando los necesita; tan pronto como puede prescindir de ellos, los abandona a su suerte sin el menor miramiento; y los obreros se ven obligados a entregar sus personas y energías a cambio del precio que se les quiera ofrecer. Cuanto mayor, más largo, penoso y repugnante, es el trabajo que se les impone, menos se les paga; hay quienes, trabajando dieciséis horas al día, sin desmayar, apenas adquieren con ello el derecho de no morir. (*l. c.*, pp. [68], 69.)

||XV| "*Nous avons la conviction... partagée... par las commissaires chargés de l'enquête sur la condition des tisserands à la main, que les grandes villes industrielles perdraient, en peu de temps, leur population de travailleurs, si elles ne recevaient, à chaque instant des campagnes voisines, des recrues continuelles d'hommes sains, de sang nouveau.*" [a] *l. c.*, p. 362 |XV||

[x] Las máquinas para elaborar el algodón. [y] "Prodigaba la vida de los hombres que formaban su ejército con la misma indiferencia que los grandes conquistadores. Su meta era la posesión de la riqueza, y no la dicha de los hombres". Buret, *l. c.*, p. 20. [z] "Estos intereses (es decir, los intereses económicos), libremente abandonados a sí mismos..., tienen que entrar necesariamente en conflicto; no tienen más árbitro que la guerra, y los fallos de la guerra ocasionan a unos la derrota y la muerte, para dar a los otros la victoria... Y la ciencia busca en el conflicto entre fuerzas opuestas el único medio de lograr la paz; esta guerra se llama la competencia". [a] "Tenemos

La ganancia del capital

1. *El capital*

||I| 1) ¿En qué se basa el *capital*, es decir, la propiedad privada sobre los productos del trabajo ajeno?

"Cuando el mismo capital no se reduce directamente al robo o al fraude, necesita, desde luego, el concurso de la legislación para santificar la herencia." *Say*, t. I, p. 136, nota.[204]

¿Cómo se adquiere la propiedad de los fondos productivos? ¿Cómo se adquiere la propiedad de los productos creados por medio de estos fondos?

Por medio del *derecho positivo*. (Say, t. II, p. 4.)

¿Qué se adquiere con el capital, por ejemplo con la herencia de una gran fortuna?

"Quien hereda, por ejemplo, una gran fortuna no hereda con ella, es cierto, un poder directamente político. El tipo de poder que directamente le confiere esta posesión es el *poder de comprar*, es decir, el derecho a disponer de todo el trabajo de otros o de todo el producto de este trabajo que de momento se halle en el mercado." (Smith, t. I, p. 61.)

El capital es, pues, el *poder de mando* sobre el trabajo y sus productos. El capitalista posee este poder, no por razón de sus cualidades personales o humanas, sino en cuanto es *propietario* del capital. El poder *adquisitivo* de su capital, al que nada puede oponer resistencia, es su poder.

Más adelante veremos, de una parte, cómo el capitalista, por medio de su capital, ejerce su poder de mando sobre el trabajo y, de otra parte, cómo se ejerce el poder de mando del mismo capital sobre el capitalista.

¿Qué es el capital?

"*Une certaine quantité de 'travail amassé' et mis en reserve.*" [b] (*Smith*, tomo II, página 312.)

El capital es *trabajo acumulado*.

2. *Fondo, stock*, es toda acumulación de productos de la tierra y del trabajo manufacturero. El *stock* sólo recibe el nombre de *capital* cuando produce a su propietario un ingreso o una ganancia. (Smith, t. II, página 191.)

la convicción compartida por los comisarios encargados de la encuesta sobre la situación de los tejedores manuales, de que las grandes ciudades industriales perderían en poco tiempo su población *trabajadora, si no recibiesen a cada momento de los campos* vecinos continuos refuerzos de hombres sanos, sangre nueva". [b] "Una determinada cantidad de *trabajo acumulado* y puesto en reserva".

2) *La ganancia del capital*

El *beneficio* o *ganancia del capital* es algo totalmente distinto del *salario*. Y esta diferencia se manifiesta de dos modos. Por una parte, las ganancias del capital se ajustan por entero al valor del capital invertido, aunque la labor de vigilancia y dirección sea la misma para distintos capitales. A esto se añade, por otra parte, que en las grandes fábricas todo este trabajo se halla bajo la vigilancia de un gerente, cuyo sueldo no guarda la menor relación con el ||II| capital cuya gestión le está encomendada. Aunque el trabajo del propietario, en este caso, se reduce casi a cero, ello no es obstáculo para que reclame las ganancias proporcionales a su capital. *Smith*, t. I, pp. 97 *ss.*

¿Por qué el capitalista hace valer esta proporción entre la ganancia y el capital?

No tendría el menor *interés* en emplear a obreros si no esperase de la venta de sus productos más de lo que se necesita para reponer los fondos adelantados en el pago de salarios, y no tendría *interés* alguno en adelantar un fondo mayor en vez de otro menor, si su ganancia no se hallara en proporción a la cuantía de los fondos invertidos. T. I, pp. 96 y *ss.*

Por tanto, el capitalista extrae una ganancia primeramente de los salarios y en segundo lugar de las materias primas adelantadas.

Ahora bien, ¿qué proporción guarda la ganancia con respecto al capital?

Si resulta difícil determinar la tasa media normal del salario en un determinado lugar y [en un determinado] tiempo, más difícil aún resulta determinar la ganancia de los capitales. Los cambios de precio de las mercancías manejadas por el capital, la fortuna o la desgracia de sus rivales y clientes y otras mil contingencias a que las mercancías se hallan expuestas tanto durante el transporte como en los almacenes, provocan cada día y casi cada hora un cambio de la ganancia. (Smith, t. I, pp. 179 y *ss.*) Pero, si es imposible determinar con precisión las ganancias de los capitales, podemos formarnos una idea de ellas por el *interés del dinero*. Cuando es posible obtener del dinero elevadas ganancias, se paga mucho por la posibilidad de valerse de él y, en el caso contrario, menos. (Smith, t. I, p. 181.) La proporción que debe existir entre la tasa normal de los intereses y la tasa de la ganancia neta cambia necesariamente al aumentar o disminuir la ganancia. En la Gran Bretaña, se calcula tomando como base el doble del interés, que es lo que los comerciantes llaman *un profit honnête, moderé, raisonnable*,[c] expresiones todas ellas que significan sencillamente la *ganancia corriente y usual*. *Smith*, t. I, p. 198.

¿Cuál es la tasa *más baja* de ganancia? ¿Y cuál la *más alta*?

La *tasa más baja* de la ganancia usual de los capitales tiene que arrojar siempre *algo más* de lo necesario para compensar las pérdidas fortuitas a que se halla expuesta toda inversión de capital. Este remanente constituye en rigor la ganancia o *bénéfice net*.[d] Y otro tanto ocurre con la tasa más baja del tipo de interés. *Smith*, t. I, p. 196.

[c] Una ganancia honesta, moderada, razonable. [d] Beneficio neto.

||III| La *tasa más alta* que pueden alcanzar las ganancias usuales es la que, en la mayoría de las mercancías, *arrebata la totalidad de la renta de la tierra* y reduce el salario de las mercancías producidas al *precio mínimo*, a la pura subsistencia del obrero mientras trabaja. De un modo o de otro, será siempre necesario alimentar al obrero empleado para producir durante un día; la renta de la tierra puede desaparecer. Ejemplo: en Bengala, los que trabajan para la Compañía de las Indias orientales. *Smith,* t. I, pp. 197 *s.*

Aparte de las ventajas de una competencia menor, que en este caso puede *explotar* el capitalista, puede también, procediendo de un modo honesto, mantener el precio de mercado por encima del precio natural.

De una parte, por medio del *secreto comercial, cuando* el mercado se halle muy distante de sus abastecedores: manteniendo en secreto los cambios de los precios, de su elevación por encima del nivel natural. Este secreto da como resultado, en efecto, el que otros capitalistas no lancen sus capitales a la misma rama.

De otra parte, por medio del *secreto fabril,* cuando el capitalista puede, con gastos menores de producción, vender sus mercancías a los mismos precios e incluso a precios más bajos que sus competidores y con mayor ganancia. (¿Es inmoral el fraude por medio del secreto? Véase el comercio bursátil.) *Además,* allí donde la producción se halla vinculada a una localidad determinada (como, por ejemplo, en el caso de los vinos de alta calidad) y no pueda satisfacerse nunca la *demanda efectiva. Por último,* mediante el *monopolio* de individuos o compañías. Los precios de monopolio se mantienen lo más altos posible. *Smith,* t. I, pp. 120-124.

Otras causas fortuitas que pueden aumentar la ganancia del capital:

La adquisición de nuevos territorios o nuevas ramas comerciales acrecientan con frecuencia, incluso en países ricos, las ganancias de los capitales, al sustraer una parte de éstos a las viejas ramas comerciales, reduciendo la competencia y abasteciendo al mercado con menos mercancías, cuyos precios se elevan así; esto permite a quienes comercian con ellas pagar el dinero prestado con intereses más altos. *Smith,* t. I, p. 190.

Cuanto más se elabora una mercancía manufacturada, mayor es la parte del precio representada por el salario y la ganancia, en proporción a la parte que corresponde a la renta de la tierra. Al progresar el trabajo manual sobre esta mercancía no sólo aumenta el número de las ganancias, sino que cada una de las que sigue es mayor que la anterior, porque el capital ||IV| de que proviene esta ganancia es necesariamente más alto que el que le precede. Así, el capital que pone en acción a los tejedores de lienzo tiene que ser, necesariamente, mayor que el que pone en movimiento a los hilanderos, pues éste no sólo repone el último capital, con sus ganancias, sino que paga además los salarios de los tejedores, y las ganancias deben guardar siempre una cierta proporción con el capital. T. I, pp. 102 *s.*

Así, pues, las mejoras que el trabajo humano introduce en el producto natural al elaborarlo no aumentan el salario, sino, de una parte, el número de capitales gananciosos y, de otra, la proporción entre cada nuevo capital y el anterior.

De la ganancia obtenida por el capitalista gracias a la división del trabajo hablaremos más adelante.

El capitalista sale ganando por doble concepto: en primer lugar, por la división del trabajo y, en segundo lugar, por las mejoras que el trabajo humano introduce en el producto natural. Cuanto mayor sea la participación del hombre en una mercancía, mayor será la ganancia percibida por el capital muerto.

En la misma sociedad, la tasa media de la ganancia del capital tiende siempre mucho más a acercarse al mismo nivel que el salario de los diferentes tipos de trabajo. (t. I, p. 228.) En las distintas inversiones de capital, la tasa usual de ganancia varía según la mayor o menor certeza de recuperación del capital. "La tasa de ganancia aumenta con el *risque*,[e] aunque no en proporción total." *Ibid.* [pp. 226 s.].

Y, como es natural, las ganancias del capital aumentan con la mayor facilidad o la reducción de costo de los medios de circulación (con el papel-moneda, por ejemplo).

3) *La dominación del capital sobre el trabajo y los móviles del capitalista*

El único móvil que lleva al poseedor de un capital a invertirlo de preferencia en la agricultura, en la industria manufacturera o en determinada rama del comercio al por mayor o al por menor es el lucro que pueda obtener. Ni se le pasa por las mientes pararse a calcular cuánto *trabajo productivo* pondrá en marcha cada una de estas diferentes actividades ||V| o cuánto valor añadirá al producto anual de las tierras y del trabajo del país. *Smith,* t. II, pp. 400 y *ss.*

Para el capitalista, la inversión más beneficiosa del capital es la que, con la misma seguridad, le reporte la mayor ganancia. Pero esta inversión no siempre es la más provechosa para la sociedad, pues la inversión más provechosa para ésta es la que se destina a extraer mayor utilidad de las fuerzas productivas naturales. *Say,* t. II, p. 131.

Las operaciones más importantes del trabajo se regulan y dirigen con arreglo a los planes y especulaciones de quienes invierten los capitales, y la mira que todos estos planes y operaciones persiguen no es otra que la *ganancia.* Por tanto, la tasa de ganancia no aumenta, como la renta de la tierra y el salario, a medida que la sociedad prospera ni disminuye cuando la sociedad decae. Por el contrario, la tasa de ganancia es naturalmente baja en los países ricos y alta en los pobres; y nunca es tan alta como en aquellos países que marchan más aceleradamente hacia la ruina. Ello quiere decir que el interés de esta clase no se halla vinculado del mismo modo que el de las otras dos con el interés general de la sociedad... El interés particular de quienes se dedican a una rama especial del comercio o la industria manufacturera difiere siempre hasta cierto punto del interés del público, y no pocas veces se halla en oposición a él. El interés del comerciante va siempre dirigido a extender el mercado y limitar la competencia entre los vendedores... Se trata de una clase de gentes cuyo interés nunca coincide exactamente con el de la sociedad y que, en

e Riesgo.

general, se hallan interesadas en engañar y envolver al público. *Smith*, t. II, páginas 163-165.

4) *La acumulación de los capitales y la competencia entre los capitalistas*

El *aumento de los capitales*, que hace subir los salarios, tiende a reducir la ganancia de los capitalistas mediante la *competencia* entre éstos. *Smith*, t. I, página 179.

"Si, por ejemplo, el capital necesario para el negocio de comestibles de una ciudad se divide entre dos tiendas de este ramo, la competencia hará que cada una de ellas venda más barato que si el capital se hallara en manos de uno solo; y si se divide entre 20 ||VI|, la competencia se intensificará y será más difícil que los tenderos lleguen a entenderse entre sí para elevar el precio de sus mercancías." *Smith*, t. II, pp. 372 y *ss.*

Como sabemos que los precios de monopolio son los más altos y como el interés de los capitalistas, incluso desde el punto de vista de la economía política usual, es contrario al interés de la sociedad y la elevación de la ganancia del captial, lo mismo que el interés compuesto, influye en el precio de la mercancía (Smith, t. I, pp. 199-201), tenemos que el único recurso contra los capitalistas es la *competencia*, que, según los datos de los economistas, ejerce una influencia tan beneficiosa sobre la elevación del salario como sobre el abaratamiento de las mercancías en beneficio del público consumidor.

Ahora bien, lo único que hace posible la competencia es el aumento de los capitales, y no en pocas manos, sino en muchas. El nacimiento de muchos capitales sólo es posible mediante la acumulación multilateral, ya que el capital sólo puede formarse por la acumulación, y la acumulación multilateral se trueca necesariamente en una acumulación unilateral. La competencia entre capitales hace que aumente la acumulación de éstos. La acumulación, que, bajo el imperio de la propiedad privada, trae necesariamente consigo la *concentración* del capital en pocas manos, se produce siempre como una consecuencia necesaria cuando se deja que los capitales sigan su curso natural, y es precisamente la competencia lo que hace que este destino natural del capital encuentra vía libre.

Ya hemos visto que la ganancia del capital es proporcional a su magnitud. Prescindiendo por el momento de la competencia, tenemos, pues, que un capital grande se acumula más rápidamente que otro pequeño, en proporción a su magnitud. |VI|| [204]

||VIII| Según esto y haciendo caso omiso de la competencia, la acumulación de los capitales grandes es siempre mucho más rápida que la de los pequeños. Pero, sigamos adelante con el hilo del razonamiento.

Al aumentar los capitales, disminuyen, mediante la competencia, sus ganancias. El primer perjudicado con ello es, por tanto, el pequeño capitalista.

El aumento de los capitales y la abundancia de éstos presupone, además, el progreso de la riqueza del país.

"En un país que haya alcanzado un nivel muy alto de riqueza, la tasa usual de ganancia es tan pequeña, que el tipo de interés que esta ganancia permite pagar resulta demasiado bajo para que puedan vivir de los intereses de su dinero quienes no sean muy ricos. Quienes posean una fortuna mediana tendrán, por tanto, que invertir su capital ellos mismos, hacer negocios o dedicarse a cualquier rama comercial." *Smith*, t. I, pp. [196], 197.

Este estado de cosas goza de la predilección de la economía política.

"La proporción existente entre la suma de los capitales y la de las rentas determina siempre la proporción que guardan entre sí la industria y la ociosidad; allí donde triunfan los capitales impera la industria, donde prevalecen las rentas, reina la ociosidad." *Smith*, t. II, p. 325.

Ahora bien, ¿qué pasa con la inversión de capital, bajo esta competencia acrecentada?

"Al aumentar los capitales, tiene que ir aumentando poco a poco la cantidad de los *fonds à prêter à intérêt*;[f] y, al aumentar estos fondos, el interés del dinero baja, 1) porque el precio de mercado de todas las cosas desciende, a medida que aumenta su cantidad, 2) *porque, al aumentar los capitales en un país resulta más difícil* invertir ventajosamente un nuevo capital. Entran en competencia los diversos capitales, ya que los capitalistas se esfuerzan por todos los medios posibles en apoderarse de los negocios que se hallan ya en manos de otro capital. Pero, en la mayoría de los casos, no pueden confiar en desalojarlo de su puesto más que prestándose a tratar en mejores condiciones. No sólo tendrán que vender las cosas más baratas, sino, además, para poder venderlas, comprarlas más caras. Cuantos más fondos se requieran para mantener el trabajo productivo, mayor será la demanda de trabajo: los obreros encontrarán fácilmente empleo ||IX|, pero los capitalistas tropezarán con dificultades para encontrar obreros. La competencia entre los capitalistas hace subir los salarios y descender las ganancias." *Smiht*, t. II, pp. 358 *ss*.

El pequeño capitalista tiene, pues, que optar entre dos caminos: 1) o comerse el capital, ya que no puede vivir de los intereses, y con ello dejará de ser capitalista, o 2) abrir un negocio por su cuenta y vender sus mercancas más baratas y comprarlas más caras que el capitalista más rico, pagando además salarios más altos; es decir, arruinarse, puesto que los precios de mercado son ya muy bajos, como consecuencia de la alta competencia que se presupone. Y si, por su parte, el gran capitalista quiere desalojar al pequeño, dispone frente a él de todas las ventajas que el capitalista como tal tiene con respecto al obrero. Verá compensadas las ganancias, aunque sean pequeñas, por la mayor cuantía de su capital y podrá incluso soportar pérdidas momentáneas hasta que el pequeño capitalista se arruine y él se vea

[f] Fondos de préstamo a interés.

libre de su competencia. Con lo cual acumulará a las suyas propias las ganancias del pequeño capitalista.

Además, el gran capitalista compra siempre más barato que el pequeño, porque hace sus compras en grandes cantidades. Esto le permite vender más barato, sin perjudicarse.

Pero, si la baja del interés del dinero convierte a los capitalistas medios de rentistas en negociantes, el aumento de los capitales entregados a los negocios, con la consiguiente disminución de la ganancia, hace que baje el interés del dinero.

"Al disminuir el beneficio que puede obtenerse del empleo del captial, disminuye necesariamente el precio que es posible pagar por valerse de él." *Smith*, tomo II, página 359.

"Cuanto más aumentan la riqueza, la industria y la población, más disminuye el interés del dinero y, por tanto, la ganancia de los capitales; pero éstos se multiplican, a pesar de ello, y con mayor rapidez aún que antes, pese a la disminución de las ganancias... Un gran capital, aunque obtenga pequeñas ganancias, aumenta en general mucho más rápidamente que un capital pequeño con ganancias grandes. Como dice el proverbio, el dinero hace dinero." t. I, página 189.

Por tanto, los pequeños capitales con pequeñas ganancias que, bajo el estado de intensa competencia que se da por supuesto, se enfrentan a este gran capital, son aplastados por él.

Consecuencias necesarias de esta competencia son, además, el empeoramiento general de la calidad de las mercancías, la adulteración, la falsificación de productos y los casos de intoxicación general, frecuentes en las grandes ciudades.

||X| Otro factor importante que encontramos en la competencia entre los grandes y los pequeños capitales es el de la relación entre el *capital fijo* y el *capital circulante*.

"*Capital circulante* es el empleado en producir víveres, en la manufactura o en el comercio. El capital así invertido no aporta a su poseedor un ingreso o una ganancia mientras se halla en su posesión o permanece bajo la misma forma. Sale constantemente de sus manos bajo una determinada forma para volver a ellas bajo otra forma distinta, y sólo produce ganancias mediante esta circulación o estas metamorfosis sucesivas. El *capital fijo* es el capital invertido en mejorar tierras y comprar máquinas, instrumentos, herramientas y otras cosas parecidas." *Smith*, [t. II,] pp. 197 y *ss.*

"Todo ahorro en el mantenimiento del capital fijo es un incremento de la ganancia neta. El capital global de todo empresario que emplea obreros se divide necesariamente en capital fijo y capital circulante. Y, partiendo de una suma igual, una de las partes disminuirá necesariamente en la medida en que la otra aumenta. El capital fijo suministra al empresario la materia [prima] y los salarios del trabajo y pone en acción la industria. Por tanto, todo ahorro en el capital fijo que no disminuya la productividad del trabajo, aumentará el fondo." *Smith*, t. II, pp. 226 y *ss.*

De antemano se ve que la relación entre el capital fijo y el circulan-

te es más favorable para el gran capitalista que para el pequeño. Un banquero muy poderoso sólo necesita un capital fijo poco mayor que un pequeño banquero. Su capital fijo se limita a una oficina. Los instrumentos de un gran terrateniente no aumenta en proporción a la magnitud de su finca. Y el crédito de que el gran capitalista dispone en comparación con el pequeño representa también un ahorro tanto mayor de capital fijo, es decir, del dinero que necesita tener disponible en todo momento. Por último, es evidente que cuando el trabajo industrial ha alcanzado un alto grado de desarrollo, cuando, por tanto, casi todo el trabajo manual se ha convertido en trabajo fabril, al pequeño capitalista no le bastará todo su capital para disponer del trabajo fijo necesario. *On sait que les travaux de la grande culture n'occupent habituellement qu'un petit nombre de bras.*[g]

En general, con la acumulación de los grandes capitales, observamos también una concentración y simplificación del capital fijo, en comparación con los pequeños capitalistas. El gran capitalista introduce de por sí una especie ||XI| de organización de los instrumentos de trabajo.

"*Asimismo, en los dominios de la industria,* toda *manufactura* y toda *fábrica* constituye ya una amplia combinación de un gran patrimonio material con numerosas y múltiples capacidades intelectuales y aptitudes técnicas, encaminado todo ello al fin *común* de la producción... Allí donde la legislación concentra la propiedad de la tierra en grandes extensiones, el sobrante de la población en ascenso afluye a las industrias y es en la industria, como ocurre en Gran Bretaña, donde se concentra, principalmente, la gran masa de los proletarios. Pero, cuando la legislación permite la distribución progresiva de la tierra, aumenta, como sucede en Francia, el número de los pequeños propietarios cargados de deudas, a quienes la continua parcelación lanza a las clases de la de los indigentes y los descontentos. Y cuando, por último, la parcelación y el agobio de deudas llegan a un alto grado, la gran propiedad de la tierra vuelve a devorar a la pequeña, lo mismo que la gran industria destruye a la pequeña industria; y, como se forman nuevamente grandes complejos de tierras, se ve empujada también a la industria la masa de los trabajadores sin tierras que la agricultura no necesita." Schulz, *Bewegund der Produktion*, pp. [58,] y 59.

"El abastecimiento de mercancías de la misma clase cambia al cambiar el modo de producir, sobre todo con el empleo de maquinaria. Solamente mediante la eliminación de la mano de obra ha sido posible sacar de una libra de algodón, que cuesta 3 chelines y 8 peniques, 350 madejas de hilaza de 167 millas inglesas o 36 millas alemanas de longitud, con un valor comercial de 25 guineas." *Ibid.*, p. 62.

"En 45 años, los precios del algodón han bajado en Inglaterra, por término medio, en $^{11}/_{12}$ y, según los cálculos de Marshall, la misma cantidad de productos fabricados por los que todavía en 1814 se pagaban 16 chelines puede comprarse ahora por 1 chelín y 10 peniques. El abaratamiento de los productos industriales incrementó el consumo en el interior del país y extendió el mercado en el extranjero, y a ello se debe el que el número de obreros em-

g Sabido es que los trabajos de la agricultura en gran escala no ocupan por lo general más que un pequeño número de brazos.

pleados en la industria del algodón, en la Gran Bretaña, lejos de disminuir después de la introducción de las máquinas, ascendiera, por el contrario, de 40 000 a millón y medio. ||XII| En cuanto a los ingresos de los empresarios industriales y los obreros, hay que decir que la creciente competencia entre los fabricantes hizo necesariamente que sus ganancias se redujeran en proporción a la cantidad de productos por ellos suministrados. De 1820 a 1833, la ganancia bruta del industrial textil de Manchester bajó de 4 chelines y 1 $^{1}/_{3}$ peniques a 1 chelín 9 peniques por cada pieza de tela. Pero la expansión de esta rama fabril ha permitido compensar la pérdida. Consecuencia de ello es... que en algunas ramas de esta industria se manifiesta una superproducción parcial; asistimos a frecuentes quiebras, y ello hace que se manifiesten *en el seno* de la clase de los capitalistas y patrones ciertas fluctuaciones y ciertos vaivenes de las fortunas, lo que empuja a una parte de las víctimas de estos contratiempos económicos a las filas del proletariado, y que, de vez en cuando, se presenten también, súbitamente, interrupciones o reducciones en el trabajo, cuyos perjuicios afectan siempre duramente a la clase de los asalariados." *Ibid.*, p. 63.

"*Louer son travail, c'est commencer son esclavage; louer la matière du travail, c'est constituer sa liberté... Le travail est l'homme, la matière au contraire n'est rien de l'homme.*" [h] Pecqueur, *Théorie soc.*, etc., pp. 411 *ss.*

"*L'élément* 'matière', *qui ne peut rien pour la création de la richesse sans l'autre élément* 'travail', *reçoit la vertu magique d'être fécond pour eux comme s'ils y avaient mis de leur propre fait cet indispensable élément.*" *Ibid.*, *l. c.*

"*En supposant que le travail quotidien d'un ouvrier lui rapporte en moyenne 400 fr. par an, et que cette somme suffise à chaque adulte pour vivre d'une vie grossière, tout propriétaire de 2 000 fr. de rente, de fermage, de loyer, etc., force donc indirectement 5 hommes à travailler pour lui; 1 000 fr. de rente représentent le travail de 250 hommes, et 1 000 000 le travail de 2 500 individus* [i] *(por tanto 300 millones* [*Louis Philippe*] *el trabajo de 750 000 obreros*)." *Ibid.*, páginas 412-413.

"*Les propriétaires ont reçu de la loi des hommes le droit d'user et d'abuser, c'est à dire de faire ce qu'ils veulent de la matière de tout travail...* ***ils sont*** *nullement obligés par la loi de fournir à propos et toujours du travail aux non-propriétaires, ni de leur payer un salaire troujours suffisant, etc.*" *l. c.*, p. 413.

"*Liberté entière quant à la nature, à la quantité, à la qualité, à l'opportunité de la production, à l'usage, à la consommation des richesses, à la disposition de la matière de tout travail. Chacun est libre d'échanger sa chose comme il l'entend, sans autre considération que son propre interêt d'individu*",[j] *l. c.*, p. 413.

"*La concurrence n'exprime pas autre chose que l'échange facultatif, qui lui-même est la conséquence prochaine et logique du droit individuel d'user et d'abuser des instruments de toute production. Ces trois moments économiques,*

[h] "Alquilar su trabajo es iniciar su esclavitud; alquilar la materia del trabajo es asegurar su libertad... El trabajo es el hombre; la materia, por el contrario, nada tiene que ver con él." [i] "El elemento materia, que nada puede hacer por la creación de riqueza sin el otro elemento trabajo, recibe la virtud mágica de ser fecundo para ellos, como si por sí mismo hubiera introducido este elemento indisputable... Suponiendo que el trabajo diario de un obrero le reporte por término medio 400 francos al año y que esta suma permita a cualquier adulto llevar una vida rudimentaria, tendremos que quien posea 2 000 francos de renta, por sus fincas, sus casas, etc., obligará indirectamente a trabajar para él a 5 hombres; 100 000 francos de renta representarán el trabajo de 250 hombres y un millón de francos el trabajo de 2 500 individuos." [j] "Los propietarios han recibido de la ley de los hombres el derecho de usar y abusar

lesquels n'en font qu'un: le droit d'user et d'abuser, la liberté d'échanges et la concurrence arbitraire, entraînent les conséquences suivantes: chacun produit ce qu'il veut, comme il veut, quand il veut, où il veut; produit bien ou produit mal, trop ou pas assez, trop tôt ou trop tard, trop cher ou à trop bas prix; chacun ignore s'il vendra, à qui il vendra, comment il vendra, quand il vendra, où il vendra: et il en est de même quant aux achats. ||XIII| *Le producteur ignore les besoins et les ressources, les demandes et les offres. Il vend quand il veut, quand il peut, où il veut, à qui il veut, au prix qu'il veut. Et il achète de même. En tout cela, il est toujours le jouet du hasard, l'esclave de la loi du plus fort, du moins pressé, du plus riche... Tandis que sur un point il y a disette d'une richesse, sur l'autre il y a trop-plein et gaspillage. Tandis qu'un producteur vend beaucoup ou très cher, et à bénéfice énorme, l'autre ne vend rien ou vend à perte.... L'offre ignore la demande, et la demande ignore l'offre. Vous produisez sur la foi d'un goût, d'une mode qui se manifeste dans le public des consommateurs; mais déjà, lorsque vous êtes prêts à livrer la marchandise, la fantaisie a passé et s'est fixée sur un autre genre de produit... conséquences infaillibles la permanence et l'universalisation des banqueroutes, les mécomptes, les ruines subites et les fortunes improvisées; les crises commerciales, les chômages, les encombrements ou les disettes périodiques; l'instabilité et l'avilissement des salaires et des profits; la déperdition ou le gaspillage énorme de richesses, de temps et d'efforts dans l'arène d'une concurrence acharnée."* [k] *l. c.*, páginas 414 *ss.*

Ricardo en su obra [205] (*rent of land*): Las naciones son solamente

de la materia del trabajo, es decir, de hacer con ella lo que se les antoje... La ley no les obliga en modo alguno a suministrar siempre y a su debido tiempo trabajo a los no propietarios ni a pagarles un salario siempre suficiente, etc." "Libertad total en cuanto a la naturaleza, cantidad, calidad y oportunidad de la producción, en cuanto al uso y al consumo de las riquezas, en cuanto al modo de disponer de la materia de todo trabajo. Cada quien es libre de cambiar su cosa como crea mejor, sin otra consideración que su propio interés individual." [k] "La competencia expresa pura y simplemente el cambio voluntario, que es a su vez la consecuencia directa y lógica del derecho individual de usar y abusar de los instrumentos de toda producción. Estos tres elementos económicos, que forman solamente uno: el derecho de usar y abusar, la libertad de cambio y la competencia arbitraria acarrean las siguientes consecuencias: cada cual produce lo que quiere, cuando quiere y donde quiere; produce bien o produce mal, produce demasiado o demasiado poco, demasiado pronto o demasiado tarde, demasiado caro o a precios excesivamente bajos; cada cual ignora si venderá, a quién venderá, cómo venderá, cuándo, dónde; y lo mismo sucede en cuanto a las compras. El productor ignora las necesidades y los recursos, la demanda y la oferta. Vende cuando quiere o cuando puede, donde quiere, a quien quiere y al precio que quiere. Y compra del mismo modo. En todo ello es siempre el juguete del azar, el esclavo de la ley del más fuerte o del menos apurado, del más rico... Mientras que en unos sitios escasea una riqueza, en otros donde abunda en demasía se dilapida. Mientras que un productor vende mucho o demasiado caro y con enorme beneficio, otro no vende nada o vende perdiendo... La oferta ignora a la demanda y ésta a la oferta. Producís fiándoos de un gusto o de una moda de que se deja llevar el público consumidor; pero, cuando os disponéis a entregar la mercancía, la fantasía ha cambiado de rumbo para favorecer a otra clase de productos... Consecuencias infalibles de ello son la permanencia y universalidad de las quiebras, los cálculos fállidos, las ruinas repentinas y las fortunas improvisadas; las crisis comerciales, los paros obreros, los abarrotamientos de los almacenes y la escasez periódica; la inestabilidad y la baja de los salarios y las ganancias; la pérdida o el despilfarro enorme de riquezas, de tiempo y de esfuerzos en la palestra de una feroz competencia."

talleres de producción, el hombre es una máquina de consumir y producir; la vida humana, un capital; las leyes económicas gobiernan ciegamente el mundo. Para Ricardo, los hombres no son nada, el producto lo es todo. En el capítulo 26 de la traducción francesa, leemos:

"Il serait tout-à-fait indifférent pour une personne qui sur un capital de 20 000 fr. ferait 2 000 fr. par an de profit, que son capital employât cent hommes ou mille... L'intérêt réel d'une nation n'est-il pas le même? pourvu que son revenu net et réel, et que ses fermages et profits soient les mêmes, qu'importe qu'elle se compose de dix ou de douze millions d'individus?" [t. II, pp. 194 *ss.*] *"En vérité, dit M. de Sismondi (in Nouveaux principes,* t. II, p. 331), *il ne reste plus qu'à désirer que le roi, demeuré tout seul dans l'île, en tournant constamment une manivelle, fasse accomplir, par des automates, tout l'ouvrage de l'Angleterre."* l [206]

"Le maître, qui achète le travail de l'ouvrier à un prix si bas, qu'il suffit à peine aux besoins les plus pressants, n'est responsable ni de l'insuffisance des salaires, ni de la trop longue durée du travail: il subit lui-même la loi qu'il impose... ce n'est pas tant des hommes que vient la misère, que de la puissance des choses." m [Buret] *l. c.*, p. 82.

"En Inglaterra, hay muchos lugares cuyos habitantes carecen de capitales para el cultivo total de la tierra. Gran parte de la lana de las provincias del Este de Escocia tiene que hacer un largo recorrido por tierra, atravesando malos caminos, para ser elaborado en el condado de York, porque en los lugares en que se produce faltan capitales para la manufactura. Hay en Inglaterra algunas pequeñas ciudades fabriles cuyos vecinos no disponen de capital bastante para transportar sus productos industriales hasta lejanos mercados, donde encontrarían demanda y consumidores. Los comerciantes de estas ciudades son ||XIV| simplemente agentes de otros más ricos, residentes en sus propias ciudades comerciales." (*Smith*, t. II, p. 382.) *"Pour augmenter la valeur du produit annuel de la terre et du travail, il n'y a pas d'autres moyens que d'augmenter, quant au 'nombre, les ouvriers productifs', ou d'augmenter, quant à la puissance, la 'faculté productive des ouvriers' précédemment employés... Dans l'un et dans l'autre cas il faut presque toujours un surcroît de capital."* n *Smith*, t. II, p. 338.

"Por tanto, siendo la acumulación del capital, por la naturaleza misma de las cosas, la necesaria precursora de la división del trabajo, el trabajo sólo

l "Para una persona que obtuviera 2 000 francos de beneficio al año con un capital de 20 000, sería de todo punto indiferente que su capital hiciese trabajar a cien hombres o a mil... ¿No ocurre otro tanto con el interés real de una nación, siempre y cuando que sean los mismos sus ingresos netos y reales, sus rentas y sus ganancias, tanto de que se halle formada por diez millones de individuos o por doce"?... "En realidad, dice Sismondi, sólo restaría pedir que el rey, encerrado él solo en la isla y dando vueltas a una manivela, hiciese que todo el trabajo de Inglaterra lo realizaran autómatas." m "El patrono que compra el trabajo del obrero a tan bajo precio que apenas si alcanza para cubrir las más apremiantes necesidades, no es responsable de la insuficiencia del salario ni de la duración excesiva del trabajo: él mismo sufre la ley que impone, pues la miseria no proviene tanto de los hombres como de la fuerza de las cosas." [Buret] *l.* c., p. 82. n Para aumentar el valor del producto anual de la tierra y del trabajo, no hay otro medio que aumentar, en cuanto al *número, los obreros productivos* o aumentar, en cuanto a la potencia, la *capacidad productiva de los obreros* anteriormente empleados... En uno y otro caso, casi siempre se necesita un aumento de capital.

podrá subdividirse en nuevas ramas en la proporción en que vayan acumulándose progresivamente los capitales. A medida que se divide el trabajo en nuevas ramas aumenta la cantidad de materias que puede poner en movimiento el mismo número de personas; y, como la función de cada obrero se ve reducida a un grado cada vez mayor de sencillez, se inventa gran cantidad de nuevas máquinas para facilitar y abreviar estas faenas. Por tanto, al extenderse la división del trabajo, se hace necesario, para mantener constantemente ocupados al mismo número de obreros, acumular de antemano la misma provisión de medios de vida y una provisión de materias, instrumentos y herramientas mucho mayor de lo que se habría requerido antes, en un estado de cosas menos avanzado. El número de obreros aumenta en toda rama de trabajo al paso que la división del trabajo se desarrolla en ella o, por mejor decir, es el aumento del número de obreros lo que los pone en condiciones de clasificarse y dividirse de este modo." *Smith*, t. II, pp. 193 *ss.*

"Y así como el trabajo no puede llegar a alcanzar esta gran expansión de su capacidad productiva sin una previa acumulación de los capitales, la acumulación de los capitales provoca, a su vez, de un modo natural esa expansión. El capitalista, en efecto, quiere producir con su capital la mayor cantidad posible de artículos, razón por la cual tiende a implantar entre sus obreros la división del trabajo más eficiente y a dotarlos de las mejores máquinas que sea posible. Sus recursos para alcanzar estos dos propósitos ||XV| se hallan en relación con el volumen de su capital y con el número de hombres a quienes éste puede emplear. Por tanto, el *incremento del capital* no sólo permite aumentar la cantidad de industria de un país, puesta en movimiento por él, sino que dicho incremento hace posible, además, que la misma cantidad de industria cree una cantidad de productos mucho mayor." *Smith, l. c.*, pp. 194 *ss.*

De donde la *superproducción.*

"Combinaciones más amplias de fuearzas productivas... en la industria y el comercio, mediante la asociación de fuerzas humanas y fuerzas naturales más numerosas y más diversas, para afrontar empresas en mayor escala. Y también, aquí y allá, un enlace más estrecho entre las ramas fundamentales de la producción. Así, los grandes fabricantes procuran a veces adquirir grandes extensiones de tierra, para no tener que recibir de tercera mano, por lo menos, una parte de las materias primas necesarias para su industria; o combinan con sus empresas industriales un comercio destinado, no tanto a dar salida a sus propios productos como a comprar productos de otra clase, para vendérselos a sus obreros. En Inglaterra, donde algunos dueños de fábricas se hallan a veces a la cabeza de 10 000 a 12 000 obreros..., se da ya con frecuencia el caso de estas combinaciones de diferentes ramas industriales bajo *un* cerebro dirigente, y que son como pequeños Estados o provincias dentro del Estado. Así, vemos cómo últimamente, en Birmingham, los dueños de minas asumen *todo* el proceso de la elaboración del hierro, que antes se repartía entre diferentes empresarios y poseedores. Véase '*Der bergmännische Distrikt bei Birmingham*',[o] en la *Deutsche Viertelj[ahrs-Schrift]*,[p] 3, 1838. Por último, vemos en las grandes sociedades por acciones, hoy tan numerosas, extensas combinaciones de los recursos monetarios de *muchos* copartícipes con los conocimientos científicos y las aptitudes técnicas de otros, a quienes se encomienda la ejecución de las labores. Esto permite a los capitalistas emplear sus ahorros de diversos modos

[o] "El distrito minero de Birmingham". [p] *Revista trimestral alemana.*

e invertirlos también simultáneamente en la producción agrícola, industrial y comercial, lo que al mismo tiempo hace más variados sus intereses ||XVI| y contribuye a paliar las contradicciones entre los intereses de la agricultura, la industria y el comercio y a establecer una relación más estrecha entre estas actividades. Pero, incluso estas mayores facilidades para hacer fructífero el capital de los más diversos modos contribuyen necesariamente a acentuar el antagonismo entre las clases poseedoras y las clases desposeídas". *Schulz, l. c.*, pp. 40, 41.

Las enormes ganancias que los propietarios de casas de alquiler extraen de la miseria. El *loyer* [q] se halla en razón inversa a la miseria industrial.

Y así mismo los dividendos que producen los vicios de los proletarios arruinados. (Prostitución, embriaguez, *prêteur sur gages*.[r])

La acumulación de los capitales aumenta y la competencia entre ellos disminuye cuando se hallan en una sola mano el capital y la propiedad de la tierra, y también cuando su magnitud permite al capital combinar diversas ramas de producción.

Indiferencia hacia los hombres. Los 20 billetes de lotería de Smith [207]

Revenu net et brut,[s] de Say. |XVI||

La renta de la tierra

||I| *El derecho de los terratenientes* tiene su origen en el robo. (Say, t. I, p. 136, nota.) Los terratenientes gustan, como todo el mundo, de cosechar sin haber sembrado y exigen una renta incluso por el producto natural de la tierra. *Smith*, t. I, p. 99.

"Podríamos imaginarnos que la renta de la tierra es sencillamente la ganancia del captial empleado por el propietario en mejorar la finca... Hay casos en que esto puede formar parte de la renta de la tierra..., pero el terrateniente 1) exige que se le pague una renta incluso por la parte de la tierra que no se ha mejorado, y lo que puede considerarse como interés o ganancia por lo gastado en mejoras no es, por lo general, más que un aditamento a aquella renta primitiva; además, 2) estas mejoras no siempre se hacen a costa del terrateniente, sino que a veces a costa del arrendatario; no obstante, llegado el momento de renovar el arriendo, el terrateniente suele exigir una subida de la renta como si todas las mejoras se hubiesen introducido a sus expensas; 3) e incluso exige, a veces, que se le abone una renta por lo que no ofrece en absoluto la menor posibilidad de ser mejorado por la mano del hombre." *Smith*, t. I, pp. 300 *ss.*

Smith pone como ejemplo de esto último el llamado salicor (*Seekrapp, salicorne*),

una especie de planta marítima cuyas cenizas contienen ciertas sales alcalinas que se emplean en la fabricación de vidrio, jabón, etc. Esta planta crece en la Gran Bretaña, preferentemente en Escocia, en diversos lugares, pero solamente en las rocas bañadas por las aguas del mar, cubiertas dos veces al día

q Alquiler. r Prestamistas sobre prendas. s Ingreso neto y bruto.

por las mareas y cuyo producto no es, por tanto, susceptible de ser incrementado por la industria humana. Lo cual no es obstáculo para que los propietarios de terrenos bañados por el mar en que crece esta planta exigen por ella una renta, ni más ni menos que si se tratara de tierras aptas para sembrar trigo. Cerca de las islas Shetland el mar es abundantísimo en peces. Gran parte de los habitantes de las islas ||II| viven de la pesca. Sin embargo, para poder beneficiarse con los productos del mar, necesitan poseer una vivienda en aquellas inmediaciones. La renta inmobiliaria, aquí, no guarda relación precisamente con lo que el arrendatario pueda hacer con la tierra, sino con lo que haga con la tierra y el mar juntos. *Smith*, t. I, pp. 301 *ss.*

"Podría considerarse la renta de la tierra como el producto de la *fuerza natural*, cuyo uso cede el propietario al arrendatario. Este producto es más o menos grande según sea la extensión de dicha fuerza o, dicho en otros términos, según sea la extensión de la fertilidad natural o artificial de la tierra. Después de deducir o balancear todo lo que puede considerarse como obra del hombre, lo que queda es la obra de la naturaleza." *Smith*, t. II, pp. 377 *ss.*

"La *renta de la tierra*, considerada como el precio pagado por el uso de la tierra es, pues, naturalmente, un *precio de monopolio*. No guarda relación alguna con las mejores introducidas en la tierra por su propietario ni con lo que éste tiene derecho a exigir para no perder, sino con lo que el arrendatario pueda ofrecer sin salir perdiendo." *Smith*, t. I, p. 302.

"De las tres clases productivas, es la de los terratenientes aquella, cuyo ingreso no cuesta trabajo ni desvelo, sino que brota por sí solo, por así decirlo, sin que medie ningún propósito o plan encaminado a ello." *Smith*, t. II, p. 161.

Ya hemos visto que la cantidad de la renta de la tierra depende de la proporción de la *fertilidad* de ésta.

Otro factor que determina la renta de la tierra es la *situación*.

"La renta varía según la *fertilidad* de la tierra, cualquiera que sea su producto, y según la situación, sea cualquiera su fertilidad." *Smith*, t. I, p. 306.

"Si las tierras, las minas o las pesquerías tienen la misma fertilidad o riqueza, su producto guardará relación con el volumen de los capitales destinados a su cultivo o explotación y con la manera más o menos hábil ||III| en que los capitales se empleen. Suponiendo que los capitalistas sean iguales y se empleen con igual habilidad, el producto se hallará en relación con la fertilidad o riqueza natural de las tierras, las pesquerías o las minas." T. II, p. 210.

Estas palabras de Smith son importantes porque a igualdad de costo de producción y de extensión reducen la renta de la tierra a la mayor o menor fertilidad de ésta. Lo que equivale claramente a probar como los conceptos de los economistas invierten la realidad de las cosas cuando presentan la fertilidad de la tierra como una cualidad propia del terrateniente.

Pero, consideremos la renta de la tierra tal y como se presenta en las transacciones reales.

La renta de la tierra se establece mediante una *lucha entre el arrendatario y el terrateniente*. Por doquier encontramos en la economía po-

lítica el reconocimiento de un antagonismo hostil de intereses de la lucha de la guerra, como base de la organización social.

Veamos ahora cómo se encaran el terrateniente y el arrendatario.

"El terrateniente, cuando se trata de estipular las cláusulas del contrato de arriendo, procura dejarle al arrendatario solamente lo que necesita para reponer el capital que proporciona la simiente, paga el trabajo, compra y mantiene el ganado y otros instrumentos y de que salen, además, las ganancias habituales de los demás arrendatarios en la misma comarca. Es, evidentemente, lo menos con que puede contentarse el arrendatario sin exponerse a perder, y el terrateniente, por su parte, rara vez se inclina a dejarle más. Todo lo que queda del producto de su precio, después de cubierta esta parte sea lo que fuere, trata el propietario de reservárselo para sí como renta de la tierra, la más elevada que el arrendatario pueda pagar, teniendo en cuenta las condiciones actuales de aquélla ||IV|. Este excedente puede siempre considerarse como la renta natural de la tierra o la renta por la que la mayoría de las fincas pueden ser arrendadas de un modo natural." *Smith*, t. I, p. 299 s.

"Los terratenientes" —dice Say— "ejercen cierto tipo de monopolio contra los arrendatarios. La demanda de su mercancía, que es la tierra, puede extenderse ilimitadamente; pero la cantidad de su mercancía sólo hasta cierto punto es susceptible de extensión... El trato que se cierra entre terrateniente y arrendatario beneficia siempre al primero..., el cual, aparte de la ventaja que para él se deriva de la naturaleza misma de la cosa, sale aventajado, además, por su posición, su mayor fortuna, su crédito, su prestigio; y ya la primera basta y sobra para que él pueda, *exclusivamente*, aprovecharse de las condiciones favorables de la tierra. La apertura de un canal o de un camino, los progresos de la población y la prosperidad dentro de la comarca, contribuyen siempre a elevar el canon de arrendamiento... Es cierto que el arrendatario puede mejorar la tierra a sus expensas, pero de este capital sólo podrá beneficiarse mientras dure el arriendo, al término del cual se lo apropiará el terrateniente; a partir de ahora, éste percibirá los intereses de dicho capital, sin haberlo adelantado, pues la renta se elevará en proporción a él." *Say*, t. II, páginas 142 *ss*.

"La renta de la tierra, considerada como el precio que se paga por el uso de ésta, es, naturalmente, el precio más elevado que el arrendatario se halla en condiciones de pagar, dentro de las condiciones en que actualmente se encuentra la tierra." *Smith*, t. I, p. 299.

"La renta inmobiliaria de la superficie de la tierra sólo asciende, por tanto, en la mayoría de los casos a la tercera parte del producto total, siendo además, casi siempre, una renta fija, independiente de las fluctuaciones fortuitas ||V| de la cosecha." (Smith, t. I, p. 351.) "Esta renta rara vez es inferior a la cuarta parte del producto global." *Ibid.*, t. II, p. 378.

No en todas las mercancías es posible pagar *renta de la tierra*. Así, por ejemplo, en ciertas regiones [t] no se paga renta de la tierra por las piedras.

"Generalmente, sólo pueden llevarse al mercado las partes del producto de la tierra cuyo precio usual alcanza para reponer el capital necesario para el

[t] El manuscrito dice: en ciertos objetos.

transporte y las ganancias habituales correspondientes a él. Si el precio excede de esto, el excedente pasará, naturalmente, a formar parte de la renta de la tierra. Si no alcanza, aunque la mercancía pueda llevarse al mercado, no permitirá pagar la renta de la tierra al terrateniente. De la demanda depende que el precio obtenido sea suficiente para ello." *Smith*, t. I, pp. 302 *ss.*

"La renta de la tierra entra a formar parte del *precio de las mercancías* de un *modo* completamente *distinto* que el salario y la ganancia del capital. La *tasa alta o baja* de *salarios y ganancias* es *causa* de los precios altos o bajos de las mercancías; en cambio, la tasa alta o baja de la renta de la tierra es *efecto* del precio." *Smith*, t. I, p. 303.

Entre los productos que arrojan siempre una *renta de la tierra* están los *alimentos*.

"Como el hombre, al igual que todos los animales, se multiplica en proporción a sus medios de subsistencia, siempre existe una demanda mayor o menor de alimentos. Los alimentos podrán siempre ||VI| comprar una parte mayor o menor de trabajo y siempre habrá gentes dispuestas a hacer algo por conseguirlos. Es cierto que el trabajo que los alimentos pueden comprar no es siempre *igual* a la cantidad de trabajadores que podrían subsistir con ellos, si se distribuyeran del modo más económico, y ello se debe a los salarios altos que a veces se abonan. Pero los alimenos pueden, desde luego, comprar la cantidad de trabajo capaz de subsistir con ellos, a base de la tasa que rija para esta clase de trabajo en el país de que se trate. La tierra produce, en casi todas las situaciones posibles, más alimento del necesario para el sustento de todo el trabajo que se requiere para llevar dicho alimento al mercado. Y el excedente resulta ser siempre más que suficiente para reponer con ganancia el capital que pone en movimiento a ese trabajo. Por tanto, quedará siempre algo para pagar una renta al terrateniente." (Smith, t. I, pp. 305 *ss.*) "La renta de la tierra no sólo tuvo su primer origen en la alimentación, sino que cuando, en lo sucesivo, otra parte del producto de la tierra viene a producir una renta, este incremento de valor se deriva del crecimiento de poder del trabajo, para producir alimentos, por medio (*au moyen*) del cultivo y el mejoramiento de la tierra." (Smith, t. I, p. 345.) "La alimentación de los hombres alcanza, pues, siempre para pagar la renta de la tierra" (t. I, p. 337). "Los países no se pueblan en proporción al número de seres que su producto puede vestir y alojar, sino en proporción a los que su producto puede alimentar." *Smith*, t. I, p. 342.

"Las dos necesidades mayores del hombre, después del alimento, son el vestido y la vivienda y la calefacción. Arrojan casi siempre una renta de la tierra, pero no siempre, necesariamente." *Ibid.*, t. I, p. 338. |VI|| [203]

||VIII| Veamos ahora cómo el terrateniente explota todas las ventajas de la sociedad.

1) La renta de la tierra aumentada con la población. *Smith*, t. I, p. 335.

2) Ya hemos escuchado a Say cómo la renta de la tierra se eleva con los ferrocarriles, etc., con el mejoramiento, la seguridad y la multiplicación de las comunicaciones.

3) "Todo lo que sea mejorar el estado de la sociedad tiende, *directa* o *indirectamente*, a elevar la renta de la tierra, a incrementar la riqueza efectiva del

propietario, es decir, su poder para comprar trabajo ajeno o el producto de él... El incremento de la mejor de las tierras y del cultivo tiende directamente a ello. La parte del producto que corresponde al propietario aumenta necesariamente al aumentar el producto... El alza del precio real de estas clases de materias primas, por ejemplo, el alza del precio del ganado, tiende también directamente a hacer subir la renta de la tierra, en una proporción aún mayor. El valor real de la parte correspondiente al propietario de la tierra, el poder real sobre el trabajo ajeno que esta parte la confiere, no sólo aumenta necesariamente con el valor real del producto, sino que con este valor aumenta también la magnitud de esta parte, en relación con el producto total. Una vez que ha aumentado el precio real de este producto, ya no se necesita más trabajo para suministrarlo y para reponer el capital invertido, con sus ganancias habituales. La parte restante del producto, que pertenece al terrateniente, será, pues, en relación con el producto total, mucho mayor que antes." *Smith*, t. II, p. 157-159.

||IX| La mayor demanda de productos no elaborados y la consiguiente elevación de su valor pueden responder, en parte, al incremento de la población y al aumento de sus necesidades. Pero todo nuevo invento, todo nuevo empleo por la manufactura de una materia prima hasta ahora no empleada o poco usada, viene a elevar la renta de la tierra. Así, por ejemplo, la renta de las minas de carbón ha subido en enormes proporciones con los ferrocarriles, los barcos de vapor, etcétera.

Además de estas ventajas que el terrateniente saca de la manufactura, de los descubrimientos y del trabajo, vamos a ver en seguida otra.

4) "Todos los progresos logrados en la productividad del trabajo y que tienden, directamente, a rebajar el precio real de los productos manufacturados contribuyen, indirectamente, a elevar la renta real de la tierra. En efecto, el terrateniente cambia por productos manufacturados la parte de su materia prima que excede el límite de su consumo personal, o el precio correspondiente a esta parte. Cuanto disminuye el precio real de la primera clase de productos aumenta el precio real del segundo. La misma cantidad de productos naturales corresponderá a partir de ahora a una cantidad mayor de productos manufacturados y el terrateniente podrá procurar una cantidad superior de artículos de comodidad, de adorno y de lujo." *Smith*, t. II, p. 159.

Pero Smith cae en el absurdo cuando, partiendo del hecho de que el terratenientes explota todas las ventajas de la sociedad ||X|, llega a la conclusión (t. II, p. 161) de que el interés de la sociedad coincide siempre con el del terrateniente, lo cual es absurdo. En economía política, bajo el imperio de la propiedad privada, el interés que un individuo pueda tener en la sociedad se halla precisamente en razón inversa al interés que la sociedad tiene en él, lo mismo que el interés del usurero en el despilfarro no coincide, ni mucho menos, con el interés del despilfarrador.

Mencionaremos solamente de pasada la tendencia monopolista del terrateniente en cuanto a la propiedad de la tierra en países extranje-

ros, de donde arrancan, por ejemplo, las leyes cerealistas. Y asimismo pasamos por alto aquí la servidumbre medieval, la esclavitud en las colonias, la miseria de los campesinos y de los jornaleros en la Gran Bretaña. Atengámonos a las tesis de la propia economía política.

1) El terrateniente se halla, según los principios de la economía política, interesado en el bienestar de la sociedad; se halla interesado en los progresos de su población, en su producción artística, en el incremento de sus necesidades, en una palabra, en el crecimiento de la riqueza, el cual, según nuestras anteriores consideraciones, coincide con el crecimiento de la miseria y de la esclavitud. La creciente proporción entre los alquileres y la miseria es un ejemplo del interés que el terrateniente siente por la sociedad, pues con los alquileres aumenta la renta de la tierra, suben los intereses del suelo en que se alza la casa.

2) Según los propios economistas, el interés del terrateniente es hostilmente antagónico al interés del arrendatario y, por tanto, a lo que constituye ya una parte importante de la sociedad.

||XI| 3) Como el terrateniente puede exigir al arrendatario tanto mayor renta como menor salario pague el arrendatario y como éste hace bajar los salarios cuando el terrateniente le exige mayor renta, tenemos que el interés del terrateniente guarda una posición tan hostil frente al interés de los jornaleros agrícolas como la del dueño de la manufactura frente a sus obreros. También él presiona el salario hasta hacerlo descender al mínimo.

4) Como la baja real del precio de los productos manufacturados eleva la renta de la tierra, resulta que también el terrateniente se halla directamente interesado en que descienda el salario de los obreros de las manufacturas, en la competencia entre los capitalistas, en la superproducción y en toda la miseria que la manufactura lleva aparejada.

5) Así, pues, si el interés del terrateniente, lejos de coincidir con el interés de la sociedad es opuesto y antagónico al interés de los arrendatarios, de los jornaleros agrícolas, de los obreros de las manufacturas y de los capitalistas, tampoco los intereses de un terrateniente coinciden con los del otro, por virtud de la competencia, de la que pasamos a hablar.

En general, la grande y la pequeña propiedad de la tierra se comportan entre sí como el grande y el pequeño capital. Pero hay, además, circunstancias especiales, que provocan incondicionalmente la acumulación de la gran propiedad territorial y la absorción por ella de la pequeña.

||XII| 1) En la propiedad territorial es donde más tiende a decrecer el número relativo de trabajadores e instrumentos al aumentar la magnitud de los fondos. Y tampoco aumenta nunca tanto como en la propiedad territorial, con la magnitud de los fondos, la posibilidad de la total explotación, del ahorro del costo de producción y de la adecuada división del trabajo. Por muy pequeña que sea una tierra, los instrumentos de trabajo que su cultivo requiere, tales como el arado, la hoz, etc., alcanzan cierto límite a partir del cual ya no pueden

reducirse más, al paso que la pequeñez de la finca puede exceder considerablemente de dicho límite.

2) La gran propiedad de la tierra acumula los intereses invertidos en mejorar la tierra por el capital del arrendatario. El pequeño propietario, en cambio, necesita emplear su propio capital. Pierde, por consiguiente, toda esta ganancia.

3) Así como todo mejoramiento social beneficia a la gran propiedad de la tierra, perjudica a la pequeña, porque reclama de ella cada vez más dinero contante.

4) Y todavía hay dos leyes importantes de esta competencia, que deben tenerse en cuenta:

α) La renta de las tierras que se cultivan para producir los medios de sustento del hombre regula la renta de la mayoría de los otras tierras cultivadas. *Smith,* t. I, página 331.

Los alimentos, tales como el ganado, etc., sólo puede producirlos, en definitiva, la gran propiedad de la tierra. Ésta regula, por tanto, la renta de las otras tierras y puede reducirla al mínimo.

El pequeño propietario de tierras que trabaja por sí mismo ocupa, así, con respecto al gran terrateniente, la posición del artesano, poseedor de su *propio* instrumento, con respecto al dueño de la fábrica. La pequeña propiedad de la tierra se ha convertido en simple instrumento de trabajo. ||XVI| [208] La renta de la tierra desaparece totalmente para el pequeño propietario, que sólo retiene, cuando más, el interés de su capital y su salario, pues la renta de la tierra puede verse reducida por la competencia a los intereses del capital no invertido por sí mismo.

β) Ya sabemos, por lo demás, que, a igual fertilidad o riqueza y explotación igualmente hábil de las tierras, minas y pesquerías, el producto se halla en relación con el volumen de los capitales. Triunfa por tanto, el gran terrateniente. Y lo mismo, a capitales iguales en proporción a la fertilidad. Por tanto, a iguales capitales, triunfa el propietario de la tierra más fértil.

γ) "Puede decirse de una mina, en general, que es rica o pobre, según que la cantidad de mineral que pueda extraerse de ella mediante cierta cantidad de trabajo sea mayor o menor que la que podría extraerse con la misma cantidad de trabajo de otras minas de igual clase." *Smith,* t. I, pp. 345 *ss.* "El precio de las minas más ricas regula el precio del carbón en las demás minas de la comarca. Tanto el terrateniente como el industrial se dan cuenta de que percibirán el uno una renta más alta y el otro una mayor ganancia si venden las cosas a menor precio que sus vecinos. Estos, por su parte, se ven obligados a vender al mismo precio, aunque se hallan en peores condiciones para hacerlo y aunque este precio va reduciéndose cada vez más y les arrebata, a veces, toda la renta y toda la ganancia. Esto hace que algunas explotaciones sean abandonadas y que otras no arrojen renta alguna y sólo puedan atenderlas los mismos propietarios." (Smith, t. I, p. 350.) "Después

del descubrimiento de las minas del Perú, fueron abandonadas la mayoría de las minas de plata de Europa... Y lo mismo sucedió con las minas de Cuba y Santo Domingo e incluso con las viejas minas del Perú, después de descubrirse las del Potosí." T. I, p. 353.

Exactamente lo mismo que Smith dice aquí de las minas puede decirse en mayor o menor medida de la propiedad de la tierra en general.

δ) "Debe observarse que el precio usual de las tierras depende siempre de la tasa usual del tipo de interés... Si la renta de la tierra descendiese considerablemente por debajo del tipo de interés, nadie querría comprar tierras, lo que haría bajar nuevamente su precio usual. Y, por el contrario, si las ventajas de la renta de la tierra compensaran con creces los intereses del dinero, todo el mundo querría comprar tierras, con lo que se restablecería el precio usual de éstas." T. II, pp. 367 *ss.*

De esta relación entre la renta de la tierra y el tipo de interés se desprende que aquélla tiene que descender cada vez más, hasta llegar por último al momento en que sólo puedan vivir de ella las gentes más ricas. Por tanto, la competencia entre los terratenientes que no arriendan sus tierras es cada vez mayor. Ruina de una parte de ellos y nueva acumulación de la gran propiedad de la tierra.

||XVII| Esta competencia trae además consigo el que gran parte de la propiedad de la tierra caiga en manos de los capitalistas, con lo que éstos se convierten al mismo tiempo en terratenientes, del mismo modo que los pequeños terratenientes sólo son ya, por lo general, simples capitalistas. Y así mismo vemos que una parte de los grandes propietarios de tierras se hacen, al mismo tiempo, industriales.

El resultado final es, por tanto, la desaparición de la diferencia entre el capitalista y el terrateniente, lo que hace que solo queden en pie, en definitiva, dos clases de población: la clase obrera y la clase capitalista. Esta mercantilización de la propiedad de la tierra, la transformación de la propiedad de la tierra en una mercancía, trae consigo el derrocamiento final de la vieja aristocracia y el entronizamiento de la aristocracia del dinero.

1) No compartimos las lágrimas sentimentales que esto hace derramar a los románticos. Estos confunden siempre la infamia que supone la *mercantilización de la tierra* con la consecuencia que va implícita en la *mercantilización de la propiedad privada* sobre la tierra y que es una consecuencia perfectamente racional, necesaria y deseable. En primer lugar, ya la propiedad feudal de la tierra hacía en su esencia, que la tierra se mercantilizara, que fuera una tierra enajenada al hombre y enfrentada, por tanto, a él en las personas de unos cuantos grandes señores.

Ya la propiedad feudal de la tierra representaba la dominación de la tierra sobre el hombre, como un poder extraño a éste. El siervo

de la gleba es un accidente de la tierra. Y a ella pertenece también el mayorazgo, el hijo primogénito. Es él quien la hereda. El régimen de la propiedad privada arranca en general de la propiedad de la tierra, que es su base. Pero en la propiedad feudal de la tierra *aparece*, por lo menos, el señor como rey de la propiedad territorial. Y se mantiene asimismo la apariencia de una relación más estrecha entre el poseedor y la tierra que la que media entre el propietario y la mera riqueza *material*. La finca se individualiza con su señor, tiene su propio rango, es una baronía o un condado, como él, tiene sus privilegios, su jurisdicción, sus vínculos políticos, etc. Es algo así como el cuerpo inorgánico de su dueño. De ahí el axioma de *nulle terre sens maître*,[u] que expresa la concatenación del señorío con la propiedad territorial. La dominación de la propiedad sobre la tierra tampoco se revela aquí directamente como la dominación del simple capital. Sus vasallos guardan con él más bien la relación propia de su patria. Estamos ante un tipo estrecho de nacionalidad.

||XVIII| La propiedad feudal de la tierra, además, da nombrar a su señor, como el reino da nombre al Rey. Su historia familiar, la historia de su casa, etc., se encarga de individualizarlo con respecto a la propiedad territorial, que la convierte formalmente en su casa, en una persona. Por su parte, los cultivadores de las tierras no asumen aquí el papel de *jornaleros*, sino que, en parte, son también ellos propiedad del señor, sus siervos, y en parte mantienen hacia él una relación de deber y lealtad, como súbditos suyos. La posición del señor con respecto a ellos es, por tanto, una relación directamente política y tiene, además, un lado *efectivo*. Las costumbres, el carácter, etc. cambian de una finca a otra y parecen identificarse con la parcela, mientras que, más tarde, ya sólo será la bolsa del hombre, y no su carácter, su individualidad lo que le una a la finca. Por último, el señor no trata de sacar el mayor provecho posible de su propiedad territorial. Se limita a consumir lo que sus tierras le ofrecen, dejando a sus siervos y colonos el cuidado de procurarle lo que necesita. Tal es el régimen de propiedad de la *nobleza*, que proyecta su gloria romántica sobre el señor feudal.

Fue necesario destruir esta apariencia; que la propiedad de la tierra, raíz de la propiedad privada, se viera totalmente arrastrada por el movimiento de ésta y convertida en mercancía; que la dominación del propietario se revelara como la dominación pura y simple de la propiedad privada, del capital, limpio de todo tinte político; que la relación entre propietario y trabajador quedara reducido a la relación puramente económica entre explotador y explotado; que cesara toda relación personal del propietario con su propiedad y ésta se redujera a una riqueza meramente material, formada por *cosas*; que el matrimonio de honor con la tierra se convirtiera en un matrimonio de intereses y la tierra descendiera, lo mismo que el hombre, al nivel de un valor comercial. Fue necesario que se manifestara también bajo su forma cí-

[u] No hay tierra sin dueño.

nica, sin recato, lo que es la raíz misma de la propiedad sobre la tierra, el sucio egoísmo. Fue necesario que el monopolio quieto, se convirtiera en el monopolio inquieto y agitado, en la competencia, que el disfrute ocioso del sudor y la sangre de otros se trocara en el ajetreado tráfico con ellos. Fue necesario, por último, que, en esta competencia, la propiedad sobre la tierra en forma de capital revelara su poder tanto sobre la clase obrera como sobre los propietarios mismos, haciendo que las leyes que gobiernen el movimiento del capital los arruinen o los levanten. De este modo, el axioma medieval de *nulle tere sans seigneur* [v] se convierte en el moderno axioma de *l'argent n'a pas de maître*,[x] que expresa todo el poder absorbente de la materia muerta sobre el hombre.

||XIX| 2) Por lo que se refiere a la disputa acerca de la división o no división de la propiedad territorial, hay que decir lo siguiente:

La *división de la propiedad territorial* niega el *gran monopolio* de la propiedad sobre la tierra, lo suprime, pero sólo *generalizando* este monopolio. No suprime el fundamento sobre que descansa el monopolio, que es la propiedad privada. Ataca la existencia, pero no la esencia del monopolio. Consecuencia de ello es que sucumba ante las leyes de la propiedad privada. La división de la propiedad territorial corresponde, en efecto, a lo que es el movimiento de la competencia en los dominios de la industria. Aparte de los perjuicios económicos que entraña esta división de instrumentos y este desglosamiento del trabajo (que no debe confundirse, ciertamente, con la división del trabajo, pues el trabajo aquí no se divide entre muchos, sino que el mismo trabajo es ejecutado por cada uno de por sí, se trata de la multiplicación del mismo trabajo) hace que la división, como ocurre con aquella competencia, se trueque nuevamente en acumulación.

Por tanto, allí donde se lleva a cabo la división de la propiedad territorial no queda otro camino que retornar al monopolio bajo una forma aún más aborrecible o negar, suprimir la misma división de la propiedad sobre la tierra. Pero esto no es el retorno al feudalismo, sino la abolición de la propiedad privada sobre la tierra, en general. La primera abolición del monopolio es siempre su generalización, la expansión de su existencia. La abolición del monopolio, cuando ha al canzado su existencia más amplia y extensa, es su destrucción total. La asociación, aplicada a la tierra, comparte las ventajas económicas de la gran propiedad territorial y realiza, además, la tendencia originaria de la división, la tendencia a la igualdad, pues implanta la relación afectiva entre el hombre y la tierra de un modo racional, y no ya por medio de la servidumbre de la gleba, de la dominación, y bajo la forma absurda de una mística de la propiedad, por cuanto que la tierra, ahora, deja de ser un objeto de tráfico y recobra su carácter de verdadera propiedad personal del hombre, mediante el trabajo libre y el libre disfrute. Una gran ventaja de la división de la propiedad territorial es

[v] No hay tierra sin señor. [x] El dinero no tiene dueño.

que su masa, una masa que ya no puede decidirse a volver al vasallaje, perece al estrellarse contra la propiedad, de otro modo que la de la industria.

Los defensores de la gran propiedad sobre la tierra han identificado siempre sofísticamente las ventajas económicas que representa la agricultura en gran escala con la gran propiedad territorial, como si estas ventajas no adquirieran su mayor expansión posible precisamente mediante la abolición de la propiedad ||XX| y como si, además, si no fuera cabalmente esto lo que les permite rendir su utilidad social. Y atacan también al espíritu de tráfico propio de la pequeña propiedad sobre la tierra, como si la gran propiedad territorial, incluso bajo su forma feudal, no llevase ya en sí misma, latente, ese espíritu comercial. Y no hablemos de la forma inglesa moderna, en que vemos cómo se auna al espírtiu comercial e industrial del arrendatario el feudalismo del terrateniente.

Así como la gran propiedad territorial puede lanzar de nuevo a la cabeza de quien se lo hace el reproche de monopolio, que le dirigen los partidarios de la división de la propiedad sobre la tierra, ya que la división se basa igualmente en el monopolio de la propiedad privada, la división de la propiedad territorial puede también volver contra la gran propiedad de la tierra el reproche de la división, pues también en ella impera la división, sólo que bajo una forma rígida y congelada. En general, la propiedad privada se basa siempre en la división. Por lo demás, así como la división de la propiedad territorial conduce de nuevo a la gran propiedad sobre la tierra como riqueza en forma de capital, la propiedad feudal sobre la tierra tiene necesariamente, haga lo que haga, que seguir adelante hasta la división o, por lo menos, caer en manos de los capitalistas.

En efecto, la gran propiedad territorial, como ocurre en Inglaterra, empuja a la inmensa mayoría de la población a echarse en brazos de la industria y condena a sus propios trabajadores a la miseria total. Con ello, engendra y acrecienta el poder de su enemigo, del capital, de la industria, arrojando al otro lado los brazos y toda la actividad del país. Convierte a la mayoría del país en población industrial y, con ello, en enemiga de la gran propiedad territorial. Y cuando la industria se ha convertido en una gran potencia, como actualmente en Inglaterra, impone poco a poco a la gran propiedad de la tierra sus propios monopolios contra los del extranjero y la lanza a competir con la propiedad territorial extranjera. Bajo la dominación de la industria, la propiedad territorial, en efecto, sólo puede asegurar su grandeza feudal por medio de monopolios contra el extranjero, que la amparen frente a las leyes generales del comercio, contrarias a todo lo que sea feudalismo. Y, una vez lanzada a la competencia, tiene que seguir las leyes de ésta, al igual que cualquier otra mercancía sometida a ella. Se torna, como ella, fluctuante, aumenta y disminuye, vuela de mano en mano y ninguna ley puede retenerla ya en unas cuantas manos predestinadas. ||XXI| La consecuencia inmediata de todo esto

es la dispersión en muchas manos y, desde luego, la entrega al poder de los capitalistas industriales.

Por último, la gran propiedad territorial sostenida así a la fuerza y que ha engendrado a su lado una temible industria conduce todavía más rápidamente a la crisis que la división de la propiedad de la tierra, a cuyo lado permanece en segundo plano el poder de la industria.

La gran propiedad territorial, como vemos en Inglaterra, se ha despojado ya de su carácter feudal y asume un carácter industrial cuando puede producir la mayor cantidad posible de dinero. Entrega al propietario la mayor renta de la tierra posible y al arrendatario la más alta ganancia que puede obtener de su capital. Los obreros agrícolas se ven reducidos, así, al mínimo y la clase de los arrendatarios representa ya dentro de la propiedad territorial el poder del capital y de la industria. Mediante la competencia con el extranjero, la renta de la tierra deja de representar, en gran parte, un ingreso independiente. Gran número de terratenientes se ven obligados, ahora, a ocupar el puesto de los arrendatarios, quienes se ven empujados así, en parte, a las filas del proletariado. Pero de otra parte, se da también el caso de que muchos arrendatarios se conviertan en propietarios, pues los grandes terratenientes, a quienes sus cómodos ingresos hacían caer la mayoría de las veces en el despilfarro y que, además, en la mayoría de los casos no eran capaces para dirigir personalmente la agricultura en gran escala, no poseen por lo general ni el capital ni la capacidad necesarios para explotar la tierra. Ello hace que una parte de estos grandes propietarios quede totalmente arruinada. Finalmente, el salario, ya rebajado al mínimo, tiene que reducirse todavía más para poder hacer frente a la nueva competencia. Lo que desencadena luego, necesariamente, la revolución.

La propiedad territorial no ha tenido más remedio que desarrollarse bajo cada una de estas dos formas, para conducir en ambas, necesariamente, al desastre, lo mismo que fue necesario que también la industria se arruinara bajo la forma del monopolio y la de la competencia, para aprender a creer en el hombre. |XXI||

[El trabajo enajenado]

||XXII| Hemos partido de las premisas de la economía política. Hemos aceptado su lenguaje y sus leyes. Hemos dado por supuestos la propiedad privada, el divorcio del trabajo, el capital y la tierra, y asimismo el salario, la ganancia del capital y la renta de la tierra, al igual que la división del trabajo, la competencia, el concepto del valor de cambio, etc. Partiendo de la propia economía política y con sus mismas palabras, hemos puesto de manifiesto cómo el trabajador desciende hasta el nivel de una mercancía, y además la más miserable de todas; cómo la miseria del trabajador se halla en razón inversa al

poder y la magnitud de lo que produce; cómo el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos, es decir, la más espantosa restauración del monopolio; y cómo, por último, se borran las diferencias entre el capitalista y el terrateniente, lo mismo que entre el obrero agrícola y el manufacturero y la sociedad toda acaba dividiéndose, necesariamente, en dos clases: la de los *propietarios* y la de los *trabajadores*, privados de toda propiedad.

La economía política parte del hecho de la propiedad privada. Pero no la explica. Capta el proceso *material* de la propiedad privada, que ésta recorre en realidad, en formas generales y abstractas, que luego rigen para ella como *leyes*. Pero no *comprende* estas leyes, es decir, no demuestra cómo brotan de la esencia de la propiedad privada. La economía política no nos ofrece una explicación del fundamento sobre que descansa la división del trabajo y el capital y la del capital y la tierra. Cuando determina, por ejemplo, la relación entre el salario y la ganancia del capital, el fundamento último es para ella el interés del capitalista: es decir, da por supuesto lo que tiene que demostrar. Y del mismo modo se introduce desde fuera, por todas partes, la competencia. Se la explica partiendo de circunstancias externas. El economista no se preocupa para nada de decirnos hasta qué punto estas circunstancias externas y aparentemente fortuitas son solamente la expresión de un desarrollo necesario. Ya hemos visto cómo el mismo cambio es también para la economía un hecho contingente. Los únicos resortes que la economía política pone en movimiento son la *avaricia* y la *guerra entre los avariciosos, la competencia.*

Precisamente por no comprender la trabazón del movimiento, la economía política podía, por ejemplo, contraponer la teoría de la competencia a la teoría del monopolio, la teoría de la libertad industrial a la teoría de la corporación, la teoría de la división de la propiedad territorial a la teoría de la gran propiedad de la tierra, ya que la competencia, la libertad industrial o la división de la propiedad territorial sólo se desarrollaban y comprendían como hechos fortuitos, deliberados e impuestos por la fuerza, y no como otras tantas consecuencias naturales, necesarias e inevitables del monopolio, de la corporación y de la propiedad feudal.

Nosotros tenemos que esforzarnos ahora en comprender la trabazón esencial que existe entre la propiedad privada, la avaricia, el divorcio del trabajo, el capital y la propiedad de la tierra, de una parte, y de otra el cambio y la competencia, el valor y la desvalorización del hombre, el monopolio y la competencia, etc., la relación que media entre toda esta enajenación y el sistema *monetario.*

No nos situemos como el economista, cuando trata de explicar algo, en un estado primitivo imaginario. Estos estados primitivos no explican nada. No hacen más que desplazar el problema a una gris y nebulosa lejanía. Presupone bajo la forma de hechos, de acontecimientos, lo que se trata precisamente de deducir, a saber: la relación necesaria entre dos cosas, por ejemplo entre la división del trabajo y el

cambio. Es así cómo la teología explica el origen del mal por el pecado original, es decir, presuponiendo como un hecho, en forma de historia, lo que precisamente se trata de explicar.

Nosotros partimos de un hecho económico, *actual.*

El trabajador se empobrece más cuanta más riqueza produce, cuanto más poderosa y extensa se hace su producción. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías crea. A medida que se *valoriza* el mundo de las cosas y en relación directa con ello, se *desvaloriza* el mundo de los hombres. El trabajo no produce solamente mercancías; se produce a sí mismo y produce al obrero como una *mercancía* y hace esto, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general.

Este hecho sólo expresa lo siguiente: que el objeto producido por el trabajo, el producto de éste, se enfrenta a él como *algo ajeno,* como una *potencia independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo plasmado en un objeto, convertido en cosa, es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo, tal como se presenta en la economía política, aparece como la *desrealización* del trabajador, la objetivación se manifiesta como la *pérdida y servidumbre del objeto,* la apropiación como *enajenación,* como *alienación.*

Hasta tal punto se manifiesta la realización del trabajo como desrealización, que el trabajador se ve privado de la realidad hasta la muerte por hambre. La objetivación se revela a tal punto como la pérdida del objeto, que el trabajador se ve despojado de los objetos más necesarios, no sólo para vivir, sino incluso para trabajar. Hasta el mismo trabajo se convierte en un objeto que el trabajador sólo puede apropiarse con el mayor esfuerzo y con las más anómalas interrupciones. La apropiación del objeto se manifiesta hasta tal punto como enajenación, que cuantos más objetos produce el trabajador, menos puede poseer y más cae bajo la dependencia de su producto, del capital.

Todas estas consecuencias se hallan implícitas en el hecho de que el trabajador se comporta hacia el *producto de su trabajo* como hacia un objeto *ajeno.* Pues, partiendo de esta premisa, se ve claro que cuanto más se mate el obrero a trabajar más poderoso es el mundo ajeno, de objetos, creados por él en contra suya, más se empobrece él mismo y su mundo interior, menos le pertenece éste a él como suyo propio. Lo mismo ocurre en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, menos retiene para sí mismo. El obrero pone su vida en el objeto; pero ahora, su vida ya no le pertenece a él, sino al objeto. Así, pues, cuanto mayor es esta actividad, más privado de objetos se verá el obrero. Lo que es el producto de su trabajo no lo es él. Por consiguiente, cuanto mayor sea este producto, menor será él mismo. La *enajenación* del trabajador en su producto no significa solamente que su trabajo se traduce en un objeto, en una existencia *externa,* sino que ésta existe *fuera de él,* independientemente de él, como algo ajeno y que adquiere frente a él un poder propio y sustantivo;

es decir, que la vida infundida por él al objeto se le enfrenta ahora como algo ajeno y hostil.

||XXIII| Fijémonos más de cerca en la *objetivación*, en la producción del trabajador y, dentro de ella, en la *enajenación*, en la *pérdida* del objeto, de su producto.

El trabajador no puede crear nada sin la *naturaleza*, sin el *mundo exterior sensible*. Es esta la materia sobre la que se realiza su trabajo, sobre la que éste actúa, a base de la cual y por medio de la cual produce.

Pero, así como la naturaleza brinda los *medios* de vida del trabajo, en el sentido de que éste no puede *vivir* sin objetos sobre los cuales se ejerza, brinda también, de otra parte, los *medios de vida* en un sentido más estricto, el de los medios de subsistencia física del propio *trabajador*.

Por tanto, cuanto más vaya el trabajador *apropiándose* por medio de su trabajo el mundo exterior, la naturaleza sensible, más irá sustrayéndose los *medios de vida* en el doble sentido de que, mientras de una parte el mundo exterior sensible deja de ser cada vez más un objeto perteneciente a su trabajo, un *medio de vida* para éste, de otra parte va dejando de ser también en mayor medida *medio de vida* en sentido directo, medio para la subsistencia física del trabajador.

Así, pues, en este doble sentido se convierte el trabajador en vasallo de su objeto; en primer lugar, porque adquiere así un *objeto de trabajo*, es decir, trabajo, y en segundo lugar, porque obtiene *medios de subsistencia*. Por tanto, en primer lugar, porque puede existir como *trabajador* y, en segundo lugar, porque puede existir como *sujeto físico*. El quid de este vasallaje está en que sólo en cuanto *trabajador* puede subsistir como *sujeto físico* y sólo en cuanto *sujeto físico* es trabajador.

(La enajenación del trabajador en su objeto se expresa, con arreglo a las leyes de la economía política, de tal modo que cuanto más produce menos tiene que consumir, cuantos más valores crea más carente de valor, más indigno es él, cuando mejor formado el producto más deforme el trabajador, cuanto más civilizado el objeto más bárbaro el que lo produce, cuanto más poderoso el trabajo más importante el que lo realiza, cuánto más ingenioso el trabajo, más estúpido y más siervo de la naturaleza el trabajador.)

La economía política oculta la enajenación contenida en la esencia misma del trabajo por cuanto que no considera la relación directa que media entre el trabajador (el trabajo) *y la producción*. Evidentemente, el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce miseria y desamparo para el trabajador. Produce palacios, pero también tugurios para los que trabajan. Produce belleza, pero también invalidez y deformación para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas, pero obliga a una parte de los obreros a retornar a los trabajos de la barbarie y convierte a otros en máquinas. Produce espíritu, pero produce también estupidez y cretinidad para el trabajador.|

La relación directa entre el trabajo y sus productos es la relación en-

tre el trabajador y los objetos producidos por él. La relación entre el rico y los objetos de la producción y con la producción misma no es sino la *consecuencia* de aquella primera relación. Y la corrobora. Este otro aspecto lo examinaremos después.

Así, pues, cuando preguntamos: ¿cuál es la relación esencial del trabajo?, preguntamos cuál es la relación entre el *trabajador* y la producción.

Hasta aquí, sólo hemos considerado la enajenación, la alienación del trabajador por uno de sus lados, el de su *relación con los productos de su trabajo.* Pero la enajenación no se manifiesta solamente en el resultado, sino también en el *acto de la producción,* dentro de la misma *actividad productiva.* El trabajador no podría enfrentarse al producto de su actividad como algo ajeno si ya en el acto de la producción no se enajenara a sí mismo, puesto que el producto no es sino el resultado de la actividad, de la producción. Si, pues, el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma tiene que ser, necesariamente, la enajenación activa, la enajenación de la actividad o la actividad enajenante. En la enajenación del objeto del trabajo se resume simplemente la enajenación, la alienación que va implícita en la actividad misma del trabajo.

¿En qué consiste, pues, la alienación del trabajo?

En primer lugar, en que el trabajo es algo *exterior* al trabajador, es decir, algo que no forma parte de su esencia; en que el trabajador, por tanto, no se afirma en su trabajo, sino que se niega en él, no se siente feliz, sino desgraciado, no desarrolla al trabajar sus libres energías físicas y espirituales, sino que, por el contrario, mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. El trabajador, por tanto, sólo se siente él mismo fuera del trabajo, y en éste se encuentra fuera de sí. Cuando trabaja no es él mismo y sólo cuando no trabaja cobra su personalidad. Esto quiede decir que su trabajo no es voluntario, libre, sino obligado, *trabajo forzoso.* No constituye, por tanto, la satisfacción de una necesidad, sino simplemente un *medio* para satisfacer necesidades exteriores a él. El carácter extraño a él del trabajo se manifiesta en el simple hecho de que el trabajador huye del trabajo como de la peste tan pronto como deja de sentirse obligado a trabajar por la coacción física o por cualquier otra clase de coerción. El trabajo exterior, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo en que se sacrifica a sí mismo y se mortifica finalmente, la exterioridad del trabajo para el trabajador la revela el que no es su propio trabajo, sino un trabajo ajeno; no le pertenece a él, ni en él se pertenece el trabajador a sí mismo, sino que pertenece a otro. Como en la religión, donde la propia actividad de la fantasía humana, del cerebro y el corazón humanos, obra como si se tratase de una actividad independiente del individuo, divina o diabólica, así también la actividad del obrero no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo.

Llegamos, pues, al resultado de que el hombre (el trabajador) sólo se siente como un ser que obra libremente en sus funciones animales, cuando come, bebe y procrea o, a lo sumo, cuando mora bajo un te-

cho y se acicala, etc., y en sus funciones humanas se siente solamente como un animal. Lo animal se convierte para él en lo humano y lo humano en animal.

El comer, el beber, el procrear, etc., son también, evidentemente, funciones auténticamente humanas. Pero, vistas en la abstracción, que las separa del restante círculo de las actividades humanas y las convierte en fines últimos y exclusivos, son funciones animales.

Hemos considerado el acto de la enajenación de la actividad humana práctica, que es el trabajo, en dos aspectos. 1) La relación entre el obrero y el *producto del trabajo*, como un objeto ajeno y dotado de poder sobre él. Esta relación es, al mismo tiempo, la que le une al mundo sensible, a los objetos de la naturaleza, como a un mundo ajeno, enfrentado a él de un modo hostil. 2) La relación entre el trabajo y el *acto de la producción* dentro del *trabajo*. Esta relación es la que media entre el trabajador y su propia actividad, como una actividad ajena y que no le pertenece, el hacer como padecer, la fuerza como impotencia, la procreación como castración, la *propia* energía física y espiritual del trabajador, su vida personal —pues ¿qué es la vida [si no] actividad?— como una actividad vuelta contra él mismo, independiente de él y que no le pertenece. La *autoenajenación*, como más arriba la enajenación de la *cosa*.

||XXIV| Pero hay, además, una tercera acepción del *trabajo enajenado*, derivada de las dos anteriores.

El hombre es un ser genérico, no sólo en cuanto que, tanto práctica como teóricamente, convierte el género en objeto suyo, sino también —lo que no es más que otra manera de expresar la misma cosa— por cuanto se comporta hacia sí mismo como hacia el género viviente actual, por cuanto se comporta hacia sí como hacia un ser *universal* y, por tanto, libre.

La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, de una parte, en que el hombre (como el animal) viva de la naturaleza inorgánica, y cuando más universal es el hombre, como el animal, tanto más universal es el campo de la naturaleza inorgánica del que vive. Del mismo modo que las plantas, los animales, las piedras, el aire, la luz, etc., forman teóricamente parte de la conciencia humana, ya en cuanto objetos de la ciencia natural ya en cuanto objetos del arte —su naturaleza inorgánica espiritual, como medios de vida espirituales que el hombre tiene que aderezar para poder disfrutarlos y digerirlos— forman también prácticamente parte de la vida humana y de la actividad del hombre. Físicamente, el hombre vive solamente de estos productos naturales, ya se presentan bajo la forma de alimento, de calefacción, vestido, vivienda, etc. La universalidad del hombre se manifiesta en la práctica cabalmente en la universalidad con que convierte a toda la naturaleza en su cuerpo *inorgánico*, tanto en cuanto es 1) un medio de vida directo, como en cuanto es [2)] la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; es decir, la naturaleza en cuanto no es ella misma el cuer-

po humano. Decir que el hombre *vive* de la naturaleza significa que la naturaleza es su *cuerpo*, con el que debe mantenerse en proceso constante, para no morir. El que la vida física y espiritual del hombre se halla entrelazada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza se halla entrelazada consigo misma, pues el hombre es parte de la naturaleza.

Por cuanto que el trabajo enajenado 1) enajena al hombre la naturaleza, y 2) se enajena a sí mismo, sus propias funciones activas, sus actividades vitales, le enajena también el *género* humano; convierte, para él la *vida genérica* en medio para la vida individual. En primer lugar, enajena la vida genérica y la vida individual y, en segundo lugar, hace de la segunda, en su abstracción, el fin de la primera, considerada también en su forma abstracta y enajenada.

Vemos, en efecto, en primer lugar, que el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva* misma, sólo se le representa al hombre como *medio* para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de conservar la existencia física. Pero la vida productiva es la vida genérica. Es la vida que engendra vida. En el tipo de la actividad vital se contiene todo el carácter de la especie, su carácter genérico, y la actividad libre y consciente es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece solamente como *medio de vida.*

El animal forma una unidad directa con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre, en cambio, hace de su actividad vital misma el objeto de su voluntad y de su conciencia. Despliega una actividad vital consciente. No es una determinabilidad con la que directamente se funda. La actividad vital consciente distingue al hombre directamente de la actividad vital de los animales. Y eso y solamente eso es precisamente lo que hace de él un ser genérico. O [dicho de otro modo], sólo es un ser consciente, es decir, su propia vida es para él objeto, cabalmente por que es un ser genérico. Sólo por eso es su actividad una actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación, haciendo que el hombre, precisamente porque es un ser consciente, convierta su actividad vital, su *esencia*, simplemente en un medio para su *existencia*.

El acto de engendrar prácticamente un *mundo de objetos*, la *elaboración* de la naturaleza inorgánica, es la comprobación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, un ser que se comporta hacia el género como hacia su propio ser o hacia sí como ser genérico. Cierto que también el animal produce. Se constituye un nido o una morada, como las abejas, el castor, las hormigas, etc. Pero sólo produce lo que necesita directamente para sí o para su cría; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; el animal sólo produce cuando siente la necesidad física inmediata de hacerlo, al paso que el hombre produce sin sentir físicamente la necesidad de ello y sólo se produce a sí mismo, mientres que el hombre reproduce toda la naturaleza; el producto del animal forma directamente parte de su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su produc-

to. El animal se limita a modelar siguiendo la pauta y obedeciendo a las necesidades de la especie a que pertenece; el hombre en cambio, sabe producir a tono con cada especie y aplicar siempre la pauta inherente al objeto; de ahí que el hombre modele también ateniéndose a las leyes de la belleza.

Es precisamente en la elaboración del mundo de objetos donde el hombre se acredita realmente como un *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica laboriosa. A través de ella se revela la naturaleza como obra *suya* y su realidad. El objeto del trabajo es, por tanto, la *objetivación de la vida genérica del hombre*, en cuanto que, no limitándose a contemplarse intelectualmente como en la conciencia, sino viéndose activo y laborioso, se ve realmente duplicado y, por tanto, dentro de un mundo creado por él. Por eso, el trabajo enajenado, al arrebatar al hombre el objeto de su producción, le arrebata su *vida genérica*, su objetividad genérica real, y convierte su superioridad sobre el animal en la inferioridad de ver que se le sustrae su cuerpo inorgánico, la naturaleza.

Y, así mismo, el trabajo enajenado, al degradar a simple medio la propia actividad, la actividad libre, convierte la vida genérica del hombre en medio para su existencia física.

Por tanto, la conciencia que el hombre tiene de su especie se transforma, mediante la enajenación, de tal modo que la vida genérica se convierte para él simplemente en un medio.

Por consiguiente, el trabajo enajenado

3) Convierte el *ser genérico del hombre*, tanto la naturaleza como su capacidad espiritual genérica, en un ser *ajeno* a él, en *medio* para su *existencia individual*. Enajena al hombre su propio cuerpo, como la naturaleza exterior a él, como su ser espiritual, su *ser humano*.

4) Consecuencia directa de ello es que el hombre se enajena el producto de su trabajo su actividad vital, su ser genérico; se enajena *del hombre*. Si el hombre se enfrenta a sí mismo, tiene que enfrentarse también al *otro* hombre. Y lo que decimos de la actitud del hombre ante su trabajo, ante el producto de su trabajo y ante sí mismo, vale también para la actitud del hombre ante el otro hombre y ante el trabajo y el objeto del trabajo de este otro hombre.

En términos generales, la afirmación de que al hombre se le enajena su ser genérico significa que un hombre se halla enajenado para el otro, como cada uno de ellos con respecto a la naturaleza humana.

La enajenación del hombre con respecto a toda relación en general en que el hombre se encuentra con respecto a sí mismo, sólo se realiza y se expresa en la relación en que el hombre se halla con respecto a otros hombres.

Por consiguiente, desde el punto de vista del trabajo enajenado, todo hombre es considerado en relación con los demás con arreglo a la medida y a la relación en que él mismo se encuentra como trabajador.

||XXV| Hemos partido de un hecho económico, de la enajenación del trabajador y de su producción. Hemos expuesto el concepto de este

hecho: el trabajo *enajenado, alienado*. Y hemos analizado este concepto, es decir un hecho meramente económico.

Veamos ahora, yendo más allá, cómo tiene que manifestarse y representarse en la realidad el concepto del trabajo alienado, enajenado.

Si el producto de mi trabajo me es ajeno, se enfrenta a mí como una potencia extraña, ¿a quién pertenece, entonces?

Si mi propia actividad no me pertenece a mí, es una actividad ajena e impuesta, ¿a quién pertenece, entonces?

A *otro*, que no soy yo.

¿Quién es ese otro?

¿Son los *dioses*? Es cierto que en los primeros tiempos la producción fundamental, por ejemplo, la construcción de templos en Egipto, la India, México, etc., parecía hallarse al servicio de los dioses, a quienes pertenecía también el producto. Sin embargo, los dioses por sí solos no eran nunca los dueños del trabajo. Ni lo era tampoco la *naturaleza*. Habría sido un contrasentido muy grande el que cuanto más iba el hombre sometiendo a la naturaleza por medio de su trabajo y haciendo más superfluos los milagros de los dioses, sustituidos por los milagros de la industria, el hombre se hubiese visto obligado a renunciar, en gracia a estas potencias, al goce de la producción y al disfrute de lo producido.

El ser *ajeno* a quien pertenece el trabajo y el producto del trabajo, el ser a cuyo servicio se halla el trabajo y que disfruta del producto de éste, sólo puede ser el *hombre* mismo.

Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador y se enfrenta a él como una potencia ajena, sólo puede ocurrir por que *pertenece a otro hombre que no es el mismo trabajador*. Si su actividad es para él un tormento, tendrá que ser para otro un *placer* y constituir el goce de vida de otro. No es en los dioses ni en la naturaleza donde hay que buscar esta potencia ajena que se alza sobre el hombre, sino solamente en el hombre mismo.

Recordemos lo que más arriba decíamos de que la actitud del hombre hacia sí mismo sólo se hace *objetiva, real*, a través de su actitud hacia el otro hombre. Cuando, por tanto, se comporta hacia el producto de su trabajo, hacia su trabajo materializado, como hacia un objeto *ajeno*, hostil, dotado de poder e independiente de él, se comporta hacia ello como hacia algo de que es dueño otro hombre, un hombre ajeno a él, enemigo suyo, más poderoso, e independiente de él. Cuando se comporta hacia su propia actividad como hacia una actividad esclavizada, se comporta hacia ella como hacia una actividad puesta al servicio, bajo el señorío, la coacción y el yugo de otro hombre.

Toda autoenajenación del hombre con respecto a sí mismo y a la naturaleza se manifiesta en la relación en que el hombre se entrega y entrega a la naturaleza a otros hombres distintos de él. De ahí que la autoenajenación religiosa se manifiesta necesariamente en la relación entre el laico y el sacerdote o también, puesto que aquí se trata del mundo intelectual, en la relación con un mediocre, etc. En el mundo

real de la práctica, la autoenajenación sólo puede manifestarse a través de la relación práctica real con otros hombres. El medio empleado por la enajenación es, a su vez, un medio *práctico*. Mediante el trabajo enajenado, pues, no sólo engendra el hombre su actitud hacia el objeto y el acto de la producción como la actitud hacia un hombre ajeno y hostil a él, sino que engendra, además, la actitud en que otros hombres se hallan con respecto a su producción y a su producto y aquella en que él mismo se halla ante estos otros hombres. Del mismo modo que convierte su propia producción en algo en que se desrealiza, en una pena, que su producto se trueca para él en una pérdida, en algo que no le pertenece, engendra con ello mismo la dominación de quien no produce sobre la producción y sobre el producto. Al enajenarse su propia actividad, hace que el otro, el extraño, se apropie una actividad que no es suya.

Hasta ahora, sólo hemos examinado la relación por el lado del trabajador; más tarde, la consideraremos también por el lado del que no trabaja.

Por consiguiente, mediante el trabajo *enajenado, alienado*, crea el trabajador la relación de un hombre ajeno al trabajo y situado fuera de él con este trabajo. La relación entre el trabajador y el trabajo engendra la relación entre este trabajo y el capitalista o como quiera que se llame al patrono, al dueño del trabajo. Por tanto, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo enajenado*, de la actitud exterior del trabajador ante la naturaleza y ante sí mismo, es la *propiedad privada*.

La *propiedad privada* se desprende, pues, mediante el análisis del concepto del *trabajo alienado*, es decir, del *hombre alienado*, del trabajo enajenado, de la vida enajenada, del hombre *enajenado*.

Es cierto que el concepto del *trabajo alienado* (de la *vida alienada*) lo hemos obtenido en la economía política como resultado del *movimiento de la propiedad privada*. Pero, cuando analizamos este concepto, vemos que, aunque la propiedad privada aparezca como el fundamento, como la causa del trabajo enajenado, es más bien la consecuencia de éste, lo mismo que los dioses, *originariamente*, no fueron la causa, sino el resultado del extravío de la inteligencia humana. Más tarde, esta relación se trocará en interdependencia.

Sólo al llegar al último punto culminante en el desarrollo de la propiedad privada, se pone nuevamente de manifiesto este secreto suyo: el de que es, de una parte, *producto* del trabajo enajenado y, de otra, el *medio* por el cual el trabajo se enajena, el medio de que se vale para *realizar esta enajenación*.

Y este razonamiento contribuye inmediatamente a esclarecer una serie de conflictos no resueltos hasta ahora.

1) La economía política parte del trabajo como la verdadera alma de la producción, y, sin embargo, no da al trabajo nada y a la propiedad privada se lo da todo. Proudhon parte de esta contradicción para fallar a favor del trabajo y en contra de la propiedad privada. Pero

nosotros vemos que esta aparente contradicción es, en realidad, la contradicción del *trabajo enajenado* consigo mismo y que la economía política se limita a proclamar las leyes del trabajo enajenado.

Ello nos ayuda a ver, así mismo, que *salario* y *propiedad privada* son idénticos, ya que el salario, cuando es el producto, el objeto del trabajo, el trabajo mismo remunerado, no es más que una consecuencia necesaria de la enajenación del trabajo, pues tampoco el salario del trabajo se presenta como un fin en sí, sino como medio para obtener una remuneración. Más adelante, desarrollaremos estos puntos de vista, de los que ahora nos limitaremos ||XXVI| a extraer algunas consecuencias.

Una *elevación del salario* por la fuerza (aun prescindiendo de todas las otras dificultades, prescindiendo de que, por ser una anomalía, sólo por la fuerza podría también mantenerse) no sería, por tanto, más que una *mejor remuneración de los esclavos*, y no conquistaría el destino humano y la dignidad para el trabajador ni para el trabajo.

Más aún, incluso la *igualdad de los salarios*, postulada por Proudhon, no haría más que transformar lo que hoy es la relación entre el obrero y su trabajo en la relación con el trabajo de todos los hombres. Se concebiría a la sociedad como capitalista abstracto.

El salario es la consecuencia inmediata del trabajo enajenado y el trabajo enajenado la causa inmediata de la propiedad privada. Al desaparecer uno de los términos, desaparece también necesariamente el otro.

2) De la relación entre el trabajo enajenado y la propiedad privada se sigue, así mismo, que la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, etc., de la servidumbre, se manifiesta bajo la forma *política* de la *emancipación de los trabajadores*, no como si se tratara de su propia emancipación, sino porque en ella va implícita la emancipación humana general, y va implícita porque toda la servidumbre humana se contiene implícitamente en la relación entre el obrero y la producción y porque todas las relaciones de la servidumbre no son más que variantes y consecuencias de esta relación.

Y así como *analizando* el concepto del *trabajo enajenado, alienado*, obtenemos el concepto de la *propiedad privada*, con ayuda de estos dos factores podemos desarrollar todas las *categorías* de la economía política y en cada una de ellas, por ejemplo, el chalaneo, la competencia, el capital, el dinero, nos encontraremos de nuevo con una *determinada expresión*, ya *desarrollada*, de estos primeros fundamentos.

Pero, antes de entrar en este examen, trataremos de resolver dos problemas.

1) De determinar la *esencia* general de la *propiedad privada*, tal como se desprende en cuanto resultado del trabajo enajenado, en sus relaciones con la *propiedad verdaderamente humana y social.*

2) Hemos aceptado la *enajenación del trabajo*, su *alienación*, como un hecho, y lo hemos analizado. ¿Cómo, preguntamos ahora, se decide el *hombre* a *enajenar* su *trabajo*, a alienarlo? ¿Cómo puede esta enajenación encontrar su fundamento en la esencia del desarrollo humano? Ya hemos adelantado mucho en la solución del problema al *con-*

vertir la indagación del *origen* de la *propiedad privada* en la indagación de las relaciones entre el *trabajo enajenado* y la trayectoria de desarrollo de la humanidad. En efecto, cuando se habla de *propiedad privada* se cree hablar de algo que se halla fuera del hombre. Pero cuando se habla del trabajo, se habla de algo directamente relacionado con el hombre mismo. Este nuevo planteamiento del problema entraña ya, inclusive, su solución.

ad 1) *Esencia general de la propiedad privada y sus relaciones con la propiedad verdaderamente humana.*

El trabajo enajenado se ha desdoblado para nosotros en dos partes integrantes, que se condicionan mutuamente o que sólo son dos modos distintos de expresar una sola relación. La *apropiación* se manifiesta como *enajenación, como alienación,* y la *alienación como apropiación,* la *enajenación* como la verdadera *naturalización.*[v]

Hemos examinado uno de los lados, el del trabajo *alienado* en relación con el *trabajador* mismo, es decir, la *relación del trabajo enajenado consigo mismo.* Hemos encontrado la *relación de propiedad del no trabajador* con el *trabajador* y con el *trabajo* como producto, como resultado necesario de esta relación. La *propiedad privada,* como la expresión material, resumida, del trabajo enajenado, abarca ambas relaciones, la *relación del trabajador con el trabajo y con el producto de su trabajo y con el no trabajador* y la relación del *no trabajador con el trabajador* y con *el producto de su trabajo.*

Hemos visto que, con respecto al trabajador, quien con su trabajo se *apropia* la naturaleza, la apropiación aparece como enajenación, la actividad propia como actividad de otro y para otro, la vitalidad como sacrificio de la vida y la producción del objeto como la pérdida de él, su entrega a una potencia ajena, a *otro* hombre; fijémonos ahora en la relación entre este hombre *ajeno* al trabajo y al trabajador y el trabajador mismo, el trabajo y su objeto.

Hay que señalar ante todo que cuanto en el trabajador se revela como actividad *alienante, enajenante,* se manifiesta en el no trabajador como un *estado de alienación, de enajenación.*

En segundo lugar, que lo que en el trabajador, en la producción y con respecto al producto (como estado de ánimo), es *comportamiento real, práctico,* aparece en el no trabajador enfrentado a él como comportamiento *teórico.*

||XXVII| *En tercer lugar.* El no trabajador hace contra el trabajador todo lo que éste hace contra sí mismo, pero no hace en contra de sí mismo lo que hace en contra del trabajador.

Fijémonos más de cerca en estas tres relaciones.[x] |XXVII||

[v] Naturalización, en el sentido de adquisición de ciudadanía. [x] Se interrumpe aquí el texto del primer manuscrito, incompleto.

SEGUNDO MANUSCRITO

[La relación de la propiedad privada]

||XL| Forma los intereses de su capital.[y] En el obrero tenemos, pues, subjetivamente, que el capital es el hombre totalmente sustraído a sí mismo, como en el capital tenemos objetivamente que el trabajo es el hombre que ha sido sustraído. Pero el *trabajador* tiene la desgracia de ser un capital *vivo* y, por tanto, *dotado de necesidades,* que en cada momento en que deja de trabajar pierde sus intereses y, por tanto, su existencia. Como capial, [el] *valor* del trabajador aumenta con arreglo a la oferta y la demanda, y también *físicamente* ha tenido y tiene conciencia de que su *existencia,* su *vida* es la oferta de una mercancía como otra cualquiera. El trabajador produce el capital, el capital lo produce a él, lo que quiere decir que él se produce a sí mismo, y el hombre, en cuanto *trabajador,* en cuanto *mercancía,* es el producto de todo el movimiento. El hombre, [aquí,] no es más que un trabajador cuyas dotes humanas, como tal trabajador, sólo existen en cuanto existen para un capital que le es *ajeno.* Y, como ambos son ajenos el uno al otro y se hallan, por tanto, en una relación puramente externa y fortuita de mutua indiferencia, este carácter de elementos ajenos el uno al otro tiene necesariamente que manifestarse como algo *real.* Y así, cuando al capital se le ocurre —por una ocurrencia necesaria o arbitraria— deja de existir para el trabajador, éste deja también de existir para sí mismo, se queda sin trabajo y, por tanto, sin salario, y como sólo existe en cuanto *trabajador,* no en cuanto *hombre,* puede echarse a morir, perecer por hambre, etc. El trabajador sólo existe como tal en cuanto existe *para sí* como capital, y sólo existe como capital en cuatno existe un *capital para sí.* La existencia del capital es *su* existencia, su *vida,* y determina el contenido de su vida de un modo diferente para él. Por eso la economía política ignora al trabajador desocupado, al trabajador hombre situado al margen de la relación de trabajo. El pícaro, el bribón, el mendigo, el trabajador desocupado, hambriento, miserable y criminal son *figuras* que no existen *para ella,* sino solamente para otros ojos, los del médico, los del juez, los del enterrador, el comisario de la mendicidad, etc., fantasmas que vagan fuera del reino de la economía política. Por tanto, para ésta, las necesidades del trabajador se reducen a la *necesidad* de mantenerlo *mientras trabaja,* con la amplitud necesaria para evitar que la *especie obrera* se extinga. El salario tiene, por tanto, exactamente el de *sostenerlo en condiciones de trabajar,* o el que tiene el *consumo* del *captial* para reproducirse con

[y] Con estas palabras comienza la pág. XL del segundo manuscrito; las páginas anteriores no se han encontrado.

intereses, como el aceite con que se lubrican los engranajes, para que funcionen. El salario figura, pues, entre los *costos* necesarios del capital y del capitalista, sin que pueda exceder de los límites de esta necesidad. Por eso eran perfectamente consecuentes los fabricantes ingleses cuando, antes del Amendment Bill[z] de 1834,[209] deducción del salario, considerándolas como parte integrante de él, las limosnas públicas que se asignaban a los trabajadores por medio de la tasa de beneficencia.

La producción no sólo produce al hombre como una *mercancía*, la *mercancía-hombre*, el hombre en función de *mercancía*; lo produce, además, con arreglo a esta función, como un *ser deshumanizado* así en lo físico cuanto en lo *espiritual*: inmoralidad, abortos, idiotismo de obreros y capitalistas. Su producto es la mercancía dotada de conciencia propia y de *propia actividad*..., la *mercancía humana*... Gran progreso de Ricardo, Mill, etc., con respecto a Smith y Say, al explicar como *indiferente* e incluso *dañina* la *existencia* del hombre, la mayor o menor productividad humana de la mercancía. No a cuántos obreros mantienen un capital, sino cuántos intereses arroja, la suma de los *ahorros* anuales, he ahí el verdadero fin de la producción. Y también ha sido un grande y consecuente progreso de la moderna ||XLI| economía política inglesa el que esta economía —que había elevado el *trabajo* al principio *único* de la economía política— analizase con toda claridad la relación *inversa* entre el salario y los intereses del capital y comprendiera que el capitalista, por regla general, *sólo* puede salir ganando con la reducción del salario, y viceversa. La relación *normal* no es lucrarse a costa del consumidor, sino el que capitalista y obrero se lucren mutuamente el uno a costa del otro. La relación de la propiedad privada lleva implícita en sí la relación de la propiedad privada como *trabajo*, lo mismo que su relación como *capital*, y la *conexión* entre ambos términos. La producción de la actividad humana como *trabajo* y, por tanto, como una actividad totalmente ajena a sí misma, al hombre y a la naturaleza, e igualmente ajena, por ello mismo, a la conciencia y a la manifestación de vida, la existencia *abstracta* del hombre como mero *hombre de trabajo*, el cual puede, por consiguiente, precipitarse cada día desde su nada realizada a la nada absoluta, a su inexistencia social, y por tanto real, lo mismo que, de otra parte, la producción del objeto de la actividad humana en cuanto *capital*, en el que se *disuelve* toda determinabilidad natural y social del objeto y en el que la propiedad privada ha perdido su cualidad natural y social (es decir, que ha perdido todas las ilusiones políticas y sociales, sin aparecer mezclada en ninguna clase de relaciones *aparentemente* humanas) —en que *el mismo* capital permanece *el mismo* a través de las más diversas existencias naturales y sociales, de todo punto indiferente a su contenido *real*: esta contradicción, llevada a su apogeo, constituye necesariamente la cúspide, el punto más alto y al mismo tiempo el hundimiento de toda la relación.

[z] Ley de enmiendas.

Por eso constituye otra gran hazaña de la moderna economía política inglesa el haber definido la renta de la tierra como la diferencia entre los intereses que rinden las peores tierras abiertas al cultivo y las mejores tierras cultivadas, habiendo denunciado las ilusiones románticas del terrateniente —su supuesta importancia social y la identificación de sus intereses con los de la sociedad, que todavía afirmaba, después de los fisiócratas, *Adam Smith*— y anticipando y preparando el movimiento de la realidad, que había de convertir al terrateniente en un capitalista prosaico y vulgar, con lo que simplificaba y agudizaba la contradicción, lo que equivalía a precipitar su solución. La *tierra* como tal *tierra* y la *renta de la tierra* en cuanto tal perdían así su *rango jerárquico*, para convertirse sencillamente en *capital* e *interés*, que o no dicen nada o dicen simplemente dinero.

La *diferencia* entre el capital y la tierra, la ganancia y la renta del suelo y entre ambos y el salario, como la diferencia entre la *industria* y la *agricultura*, entre la propiedad privada *mobiliaria* e *inmobiliaria*, es todavía una diferencia *histórica*, no una diferencia fundada en la esencia de la cosa, un momento *plasmado* de la formación y el nacimiento de la antítesis entre capital y trabajo. En la industria, etc., por oposición a la propiedad inmobiliaria, territorial, sólo se expresa el tipo de nacimiento y la contraposición de la industria a la agricultura. Esta diferencia sólo existe como un tipo *específico* de trabajo, como una diferencia *esencial, importante*, que *afecta a la vida*, mientras se forma la industria (la vida urbana) *frente* a la propiedad agrícola (a la vida de la nobleza feudal) y lleva en sí mismo todavía el carácter feudal de su antítesis, bajo la forma del monopolio, el gremio, la corporación, etc., dentro de cuyos marcos el trabajo mantiene aún un sginificado *aparentemente social*, el significado de una comunidad *real*, sin adoptar todavía una actitud de *indiferencia* hacia su contenido ni convertirse en un ser total para sí, es decir, en la abstracción de todo otro ser, ni llegar a ser todavía, por tanto, un capital *emancipado*.

||XLII| Pero el *desarrollo* necesario del trabajo es la *industria* emancipada, constituida en cuanto tal por sí misma, y el *capital emancipado*. El poder de la industria sobre la antítesis de ella se manifiesta en seguida en el nacimiento de la *agricultura* como una verdadera industria, mientras que antes confiaba la labor principal a la tierra y al *esclavo* de ella, a su cultivador.| Al convertirse el esclavo en trabajador *libre*, es decir, en *asalariado*, el terrateniente se convierte de por sí en patrono industrial, en capitalista, transformación que comienza operándose por mediación del *arrendatario*. Pero el *arrendatario* es el representante, el *secreto* ya revelado del terrateniente; sólo a través de él se manifiesta *su* existencia *económica*, su existencia como propietario privado, pues la renta de su tierra sólo existe por la competencia entre los arrendatarios. Por tanto, en el *arrendatario* vemos ya al terrateniente convertido en un capitalista *vulgar*. Y esto tiene necesariamente que tomar cuerpo en la realidad: el capitalista dedicado a explotar la agricultura, el arrendatario, se convierte necesariamente en terrateniente, o a

la inversa. El *chalaneo industrial* del arrendatario es el del *terrateniente*, pues el ser del primero presupone el del segundo.

Pero, recordando su nacimiento antagónico, su origen, el terrateniente sabe que el capitalista es el esclavo ensoberbecido, manumitido y enriquecido de ayer y se ve, en cuanto *capitalista*, amenazado por él; y el capitalista, a su vez, sabe que el terrateniente es el señor ocioso, cruel y egoísta de ayer, sabe que le perjudica como capitalista y que, sin embargo, debe a la industria toda su actual importancia social, su fortuna y su disfrute, ve en él el reverso de la *libre* industria y del *libre* capital, independientemente de toda determinación de la naturaleza, y este antagonismo no puede ser más amargo, pues ambos términos antagónicos se echan en cara el uno al otro la verdad. Basta con leer los ataques lanzados por la propiedad inmobiliaria contra la mobiliaria, y viceversa, para formarse una idea clara de su mutua indignidad. El terrateniente invoca la nobleza de origen de su propiedad, las reminiscencias feudales, la poesía del recuerdo, su romanticismo, su importancia política, etc., y, cuando se expresa en términos de economía política, dice que la agricultura es la *única* actividad productiva. Y, al mismo tiempo, pinta a su adversario como a un individuo desalmado y carente de espíritu, tramposo y taimado, avaricioso, corrompido y facineroso, vuelto de espaldas a la comunidad y que sólo piensa en el chalaneo y la usura, amigo de alcahuetear y esclavizar, sinuoso, mentiroso, estafador, instigador de la competencia y, por tanto, del pauperismo y la delincuencia, que labora por socavar todos los fundamentos sociales y lo presenta como un *bribón ávido de dinero*, sin honor, sin principios, sin poesía, sin sustancia, ayuno de todo. (*Véase*, entre otros, el fisiócrata Bergasse, a quien ya Camille Desmoulins fustigaba en su periódico *Révolutions de France et de Brabant*;[a] *véanse* v. Vincke, Lancizolle, Haller, Leo, Kosegarten[b] y también Sismondi.) Y, por su parte, la propiedad mobiliaria pone de relieve las maravillas de la industria y del progreso, es una criatura de los tiempos modernos y su hijo legítimo por derecho propio: siente lástima de su adversario como de una pobre cabeza sin *ideas claras* (lo que es cierto) acerca de su propia naturaleza y a quien le gustaría poder imponer, en vez del capital moral y del trabajo libre, la burda violencia inmoral y la servidumbre de la gleba; la pinta como un Don Quijote, que, bajo la apariencia de la *rectitud*, la *honorabilidad*, el *interés colectivo* y la *estabilidad*, esconde el estancamiento y el atraso, el codicioso afán de placeres, el egoísmo, el interés individual y las malévolas intenciones; presenta la propiedad territorial como el *monopolio* desafo-

[a] Revoluciones de Francia y de Brabante. [b] Véase el inflado teólogo *Funke*, de la vieja ala hegeliana, quien, con los ojos arrasados en lágrimas, cuenta, al decir del señor Leo, cómo un esclavo, al abolirse la servidumbre de la gleba, se negó a dejar de *pertenecer en propiedad a su señor*. Y véanse también las *fantasías patrióticas* de *Justus Möser*, que se distinguen por su incapacidad para remontarse ni por un momento sobre el limitado, honrado, mezquino y "casero" horizonte pequeñoburgués del filisteo, sin dejar por ello de ser *puras fantasías*. Y es precisamente esta contradicción lo que las hace tan tentadoras para el espíritu alemán. (*Nota de Marx.*)

rado y desacredita su poesía y su romanticismo, sus añoranzas y sus sueños con el relato histórico y sarcástico de la bajeza, la crueldad, la infamia, el envilecimiento, la prostitución, la anarquía y la rebelión, que tenían por guarida los románticos castillos de los señores feudales.]

||XLIII| Se dice que el capital ha dado al pueblo la libertad política, ha roto las trabas de la libertad burguesa, ha unido entre sí a los mundos, ha creado el comercio, amigo de los hombres, la pura moral y la amable cultura; que ha imbuido al pueblo, en vez de sus necesidades primitivas, otras civilizadas y los medios para satsifacerlas, mientras que el terrateniente —este ocioso acaparador del trigo, que sólo sirve para perturbar— encarece al pueblo los artículos de primera necesidad, con lo que obliga al capitalista a elevar los salarios, maniatándole así para poder aumentar la capacidad de producción, y de este modo entorpece y a la postre hace imposible el ingreso anual de la nación, la acumulación de los capitales y, con ello, la posibilidad de suministrar trabajo al pueblo y riqueza al país, lo que empuja a la ruina general; lo presenta como un parásito que explota cual vil usurero *todas* las ventajas de la moderna civilización, sin hacer ni lo más mínimo en favor de ella y sin renunciar ni a uno solo de sus privilegios feudales. Por último, él el terrateniente —para quien la agricultura y la tierra misma sólo existen como una fuente de dinero regalado— no tiene más que mirar a sus *arrendatarios* y decir si no es un bribón *hipócrita, mentiroso y taimado*, que en el fondo de su corazón y en la realidad de las cosas hace ya mucho tiempo que personalmente se ha incorporado a la *libre* industria y al *amable* comercio, mal que le pese y por mucho que diserte acerca de reminiscencias históricas y de fines morales o políticos. Todo lo que realmente podría alegar en favor suyo sólo es verdad referido al *agricultor* (capitalista y jornalero), cuyo *enemigo* es, en rigor, el propio *terrateniente*; las pruebas que aporta van dirigidas, pues, en contra de él mismo. *Sin* capital, la propiedad de la tierra es materia inerte, carente de valor. La victoria de la propiedad de la tierra, dentro de la civilización, está cabalmente en haber descubierto y creado el trabajo humano como fuente de riqueza, en vez de las cosas muertas. (Véanse Paul Louis Courier, St. Simon, Ganilh, Ricardo, Mill, MacCulloch y Destutt de Tracy y Michel Chevalier.)

De la marcha *real* del progreso (intercalar aquí) se sigue la necesaria victoria del *capitalista*, es decir, de la propiedad privada ya desarrollada sobre la propiedad privada incipiente y a medias, sobre el *terrateniente*, como en general la victoria del movimiento sobre la inmovilidad, de la vileza franca y consciente de sí misma sobre la solapada e inconsciente, de la *avaricia* sobre la *sensualidad* del franco, sincero y avezado egoísmo *ilustrado* sobre el local, provinciano, hipócrita, indolente y fantástico *egoísmo de la superstición*, a la manera cómo el *dinero* tiene necesariamente que triunfar sobre la otra forma de la propiedad privada.

Los Estados que presienten algo del peligro de la libre industria ya

acabada, de la moral pura y del finlantrópico comercio en su estado perfecto, tratan —pero completamente en vano— de contener la capitalización de la propiedad territorial.

La *propiedad territorial*, a diferencia del capital, es la propiedad privada, el capital lleno todavía de prejuicios políticos y *locales* y que aún no se ha desprendido totalmente de las ataduras del mundo para encontrarse a sí mismo, el capital aún *no perfeccionado*. Será en el curso de su *formación universal* cuando llegue a cobrar su expresión abstracta, es decir, su expresión *pura*.

La relación de la *propiedad privada* es el trabajo, el capital y la conexión entre ambos.

El movimiento que estos términos están llamados a recorrer es el siguiente:

Primeramente, unidad inmediata o *mediata de ambos*.

Capital y trabajo, al principio, todavía unidos; luego, aunque separados y enajenados, postulándose y fomentándose el uno al otro, mutuamente, como condiciones *positivas*.

[*En segundo lugar*,] *antagonismo entre ambos*. Se excluyen mutuamente; el obrero sabe al capitalista, y a la inversa, como su no existencia; cada cual trata de arrebatar su existencia al otro.

[En tercer lugar,] *antagonismo* de cada cual *contra* sí mismo. Capital = trabajo acumulado = trabajo. Y, como tal, se descompone en *él mismo* y sus *intereses*, y éstos a su vez en *intereses y ganancia*. Sacrificio total del capitalista. Éste se hunde en la clase obrera, como el obrero —pero sólo excepcionalmente— puede llegar a hacerse capitalista. El trabajo como momento del capital, sus *costos*. Por tanto, el salario, sacrificio del capital.

El trabajo, desdoblado en *él mismo* y el *salario*. El obrero mismo un capital, una mercancía.

Conflcito de mutuos antagonismos. |XLIII||

TERCER MANUSCRITO

[Propiedad privada y trabajo]

||I| *ad*, p. XXXVI.[210] La *esencia subjetiva* de la propiedad privada, la *propiedad privada* como actividad que es para sí, como *sujeto*, como *persona*, es el *trabajo*. Se comprende, pues, que sólo la economía política que reconocía como su principio el *trabajo* —*Adam Smith*— y que, por tanto, ya no veía en la propiedad privada solamente un *estado de cosas* exterior al hombre; que sólo esta economía política, digo, hubiera de considerarse como un producto de la *energía* y el *movimiento* reales de la propiedad privada (es el movimiento independiente de la propiedad privada hecho conciencia, la moderna industria,) como un producto de la *industria* moderna y que, por otra parte, haya venido a acelerar y a exaltar la energía y el desarrollo de esta *industria*, al convertirla en un poder de la *conciencia*. Los partidarios del sistema monetario y mercantil, que ven en la propiedad privada *simplemente* una esencia *objetiva* para el hombre tienen, pues, que parecerle *adoradora de fetiches, católicos*, a esta economía política ilustrada la cual ha cubierto —dentro de la propiedad privada— la *esencia subjetiva* de la riqueza. Por eso *Engels* tiene razón al llamar a *Adam Smith* el *Lutero de la economía política*.[211] Así como Lutero reconoció la *religión*, la *fe*, como la esencia del mundo exterior, enfrentándose con ello al paganismo católico, así como superó la religiosidad *exterior*, haciendo de la religiosidad la esencia *interior* del hombre, y como negó al cura existente fuera del seglar, al poner al cura en el corazón del lego, así también se supera la riqueza que se halla fuera del hombre y es independiente de él —que, por tanto, sólo puede mantenerse y afirmarse de un modo externo—, es decir, es superada esta *objetividad suya externa y carente de pensamiento*, al incorporar la propiedad privada al hombre mismo y reconocer a éste como su esencia, pero poniendo con ello al hombre mismo en el concepto de la propiedad privada, como Lutero lo pone en el concepto de la religión. Así, pues, bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre, la economía política que tiene como principio el trabajo no es en realidad más que la realización consecuente de la negación del hombre, por cuanto que éste no aparece ya en una colisión externa con la esencia exterior de la propiedad privada, sino que él mismo se ha convertido en la misma esencia de la propiedad privada hecha colisión. Lo que antes era el *ser fuera de sí*, la real alienación del hombre, no ha hecho sino tornarse, ahora, en el hecho de la alienación, de la exteriorización. Por tanto, si esta economía política comienza aparentando reconocer al hombre, reconocer su independencia, su propia actividad, etc. Y, al tras-

poner a la propiedad privada la esencia misma del hombre, no puede verse ya condicionada por las *determinaciones* locales, nacionales, etc., *de la propiedad privada* como si se tratara de una *esencia existente fuera de él.* Y si, de este modo, desarrolla una energía *cosmopolita,* universal, capaz de derribar todas las fronteras y de romper todas las ataduras, para imponerse en vez de ellas como la *única* política, la única universalidad por sobre las fronteras y ataduras, no tiene, a medida que va desarrollándose, más remedio que desprenderse de ese *aparente halo de santidad,* manifestarse *en todo su cinismo.* Y así lo hace, en efecto, ya que —no preocupándose para nada de todas las aparentes contradicciones en que esta doctrina pueda envolverla— desarrolla de un modo mucho más *unilateral,* y por tanto más *nítido* y *consecuente,* el *trabajo* como única *esencia de la riqueza,* poniendo de manifiesto más bien como *antihumanas* las consecuencias de esta doctrina en contraposición a aquella concepción originaria, y, por último, asestando el golpe de muerte (escuela de *Ricardo*) a la última modalidad de la propiedad privada y fuente de riqueza, modalidad *individual, natural* e independiente del movimiento del trabajo, que es la *renta de la tierra,* expresión de la propiedad feudal, convertida ya por entero en un fenómeno de la economía política y que no puede, por tanto, oponer resistencia a ésta. No sólo aumenta en proporción relativa el *cinismo* de la economía política desde Smith, pasando por Say, hasta Ricardo, Mill, etc., a medida que las consecuencias privadas de la *industria* se despliegan de un modo más desarrollado y contradictorio a los ojos de los últimos autores, sino que también en un sentido positivo van éstos, de un modo consciente, más allá que sus predecesores en la enajenación en contra del hombre, pero *sólo* porque desarrollan su ciencia de un modo más consecuente y más verdadero. Al convertir en sujeto a la propiedad privada en su forma activa, convirtiendo al mismo tiempo al hombre privado de entidad en esencia, tenemos que la contradicción de la realidad corresponde plenamente a la esencia contradictoria reconocida como principio. La desgarrada |II| *realidad de la industria* viene a confirmar el *desgarramiento de su principio,* muy lejos de contradecirlo. Pues su principio es, en rigor, el principio de este desgarramiento.

La teoría fisiocrática del *Dr. Quesnay* forma el puente entre el sistema mercantilista y Adam Smith. La *fisiocracia* es, directamente, la disolución *económico-política* de la propiedad feudal, pero por ello mismo, y también directamente, la *transformación,* la restauración de ella dentro de la *economía política,* con un lenguaje que es ya, ahora, económico y no feudal. Toda riqueza se reduce a la *tierra* y a la *agricultura.* La tierra no es aún *capital,* sino una modalidad *especial* de existencia de éste, que debe regir en su particularidad natural y en gracia a ella: pero la tierra es, no obstante, un *elemento* general, natural, al paso que el sistema mercantil sólo reconocía los *metales preciosos* como existencia de la riqueza. El *objeto* de la riqueza, su materia, ha conservado, por tanto, al mismo tiempo, la más alta generalidad dentro

del *límite natural*, en cuanto que todavía como *naturaleza* es una riqueza directamente objetiva. Y la tierra sólo existe para el *hombre* por medio del trabajo, de la agricultura. De este modo se transfiere ya al trabajo la esencia subjetiva de la riqueza. Pero la agricultura es, al mismo tiempo, el *único* trabajo *productivo*. Por tanto, el trabajo no se ha captado aún en su generalidad y abstracción, sino que se halla todavía vinculado, *como a su materia*, a un *elemento especial de la naturaleza*; sólo se lo reconoce, por tanto, en una *modalidad de existencia especial determinada por la naturaleza*. Por consiguiente, sólo es una *determinada* y *especial* alienación del hombre, lo mismo que su producto se concibe todavía como una determinada riqueza, que pertenece más bien a la naturaleza que al trabajo mismo. La tierra se reconoce todavía, aquí, como una existencia natural independiente del hombre y aún no como capital, es decir, como un momento del trabajo mismo. Más bien aparece el trabajo como un momento *de ella*. Pero, en cuanto el fetichismo de la vieja riqueza externa, existente sólo en cuanto objeto, se reduce a un elemento natural muy simple y su esencia se reconoce ya, aunque sólo sea de momento, parcialmente, de un modo especial en su existencia subjetiva, nos encontramos con el necesario progreso de que la *esencia general* de la riqueza se encuentra ya reconocida y, por tanto, el *trabajo* elevado constantemente al plano de lo absoluto; es decir, erigido en *principio*, como abstracción. Se les hace ver a los fisiócratas que la *agricultura* en sentido económico, es decir, en el único sentido legítimo, no se distingue de cualquier otra industria, no constituyente, por consiguiente, un *determinado* trabajo, vinculado a un elemento especial, una exteriorización especial de trabajo, sino que la *esencia* de la riqueza es *el trabajo en general*.

La fisiocracia niega la riqueza externa *especial*, simplemente objetiva, al declarar el trabajo como su *esencia*. Pero, en primer lugar, el trabajo, para ella, sólo es la *esencia subjetiva* de la propiedad de la tierra (pues parte del tipo de propiedad que aparece históricamente como la dominante y la reconocida); sólo considera a la propiedad territorial como el *hombre enajenado*. Y supera su carácter feudal al declarar a la *industria* (la agricultura) como su *esencia*; pero adopta una actitud negativa ante el mundo de la industria y reconoce el feudalismo, al considerar la *agricultura* como la *única* industria.

Huelga decir que, tan pronto se concibe la *esencia subjetivd* de la industria que se constituye por oposición a la propiedad de la tierra, es decir, en cuanto tal industria esta esencia lleva implícito aquel reverso suyo. Pues así como la industria engloba la propiedad territorial superada, así también la esencia *subjetiva* de aquélla abarca también la esencia subjetiva *de ésta*.

Como la propiedad sobre la tierra es la primera forma de propiedad privada y la industria empieza enfrentándose históricamente a ella como una forma especial de propiedad —o es más bien el esclavo manumitido de la propiedad sobre la tierra—, este proceso se repite en la concepción científica de la esencia *subjetiva* de la propiedad privada, del

trabajo, y el trabajo comienza manifestándose bajo la forma de *trabajo agrícola*, para imponerse luego como *trabajo* en general.

||III| Toda riqueza se convierte en riqueza *industrial*, en *riqueza* del trabajo, y la industria es el trabajo acabado, lo mismo que el *régimen fabril* es la esencia desarrollada de la *industria*, es decir, del trabajo, y el *capital industrial* la forma, objetiva acabada de la propiedad privada.

Y así vemos cómo ahora, por vez primera, puede la propiedad privada llevar a término su dominación sobre el hombre y convertirse, bajo la más general de las formas, en una potencia histórica universal.

[Propiedad privada y comunismo]

ad pág. XXXIX.[210] Pero el antagonismo de *carencia de propiedad* y *propiedad* es todavía un antagonismo indiferente, no concebido en su *relación activa* con su nexo *interno*, es decir, no concebido aún como *contradicción*, mientras no se lo concibe como el antagonismo de *trabajo* y *capital*. Este antagonismo puede manifestarse también bajo la *primera* forma, sin que medie un movimiento progresivo de la propiedad privada, como ocurrió en la antigua Roma, en Turquía, etc. Así, no *aparece* todavía como estatuido por la propiedad privada misma. Pero el trabajo, la esencia subjetiva de la propiedad privada como exclusión de la propiedad, y el capital, el trabajo objetivo, como exclusión del trabajo, es la *propiedad privada* como la relación en que aparece ya desarrollada la contradicción y, por tanto, una relación enérgica, que empuja a la disolución.

ad ibidem.[210] La superación de la autoenajenación sigue igual camino que la autoenajenación misma. Primeramente, se considera la *propiedad privada* sólo en su lado objetivo, pero siempre el trabajo como su esencia. Su forma de existencia es, por tanto, el *capital*, que debe ser superado "como tal" (Proudhon). O bien la *modalidad especial* del trabajo —como trabajo nivelado, parcelado y, por tanto, no libre— se reputa como fuente del carácter *dañino* de la propiedad privada y de su existencia humana enajenada: *Fourier*, quien, de acuerdo con los fisiócratas, concibe también el *trabajo agrícola* como el trabajo *por excelencia*, mientras que *St. Simon*, por el contrario, declara que el *trabajo industrial* en cuanto tal constituye la esencia y sólo preconiza la dominación *exclusiva* de los industriales y el mejoramiento de la situación de los obreros. Finalmente, el *comunismo* es la expresión *positiva* de la propiedad privada superada; es, en primer término, la propiedad privada *general*. Por cuanto que enfoca esta relación en su *generalidad*.

1) Sólo es, bajo su primera forma, una *generalización* y un *perfeccionamiento* de ella; y, como tal, se manifiesta bajo una doble forma: de una parte, la dominación de la propiedad *de las cosas* es tan grande frente a el, que el comunismo quiere destruir *todo* lo que no es sus-

ceptible de ser poseído como propiedad privada; quiere presicindir por la *violencia* del talento, etc. Considera la *posesión* física, inmediata como fin único de la vida y la existencia; el destino del trabajador no es superado, sino extendido a todos los hombres; la relación de la propiedad privada es mantenida como la relación entre la comunidad y el mundo de las cosas; finalmente, este movimiento que trata de contraponer a la propiedad privada la propiedad privada general se expresa bajo la forma animal de oponer al *matrimonio* (que es, evidentemente, una *forma* de *propiedad privada exclusiva*) la *comunidad de las mujeres*, en que la mujer se convierte, por tanto, en propiedad *colectiva* y *común*. Podría afirmarse que este pensamiento de la *comunidad de las mujeres* constituye el *secreto revelado* de aquel comunismo todavía tosco y vacuo. Como la mujer pasa del matrimonio a la prostitución general, así también el mundo todo de la riqueza, es decir, de la esencia objetiva del hombre, pasa de la relación del matrimonio exclusivo con el propietario privado a la relación de la prostitución universal con la comunidad. Este comunismo —en cuanto niega siempre y donde quiera la *personalidad* del hombre— no es, cabalmente, sino la expresión consecuente de la propiedad privada, cuya negación es. La *envidia* general y constituida en potencia es la forma encubierta en que se manifiesta la *avaricia*, para verse satisfecha solamente de *otro* modo. La idea de cualquier propiedad privada en cuanto tal se vuelve, *por lo menos*, como envidia e igualitarismo, en contra de la propiedad privada *más rica*, hasta el punto de constituir casi la esencia de la competencia. El comunista tosco no hace más que perfeccionar esta envidia y esta tendencia niveladora a base de un mínimo *imaginario*. Este comunista tiene una *determinada* medida *limitada*. Hasta qué punto esta superación de la propiedad privada no es una apropiación real lo demuestra precisamente la negación abstracta del mundo entero de la cultura y de la civilización, el retorno a la *antinatural* ||IV| frugalidad del hombre *pobre*, tosco y carente de necesidades, que, lejos de haberse remontado sobre la propiedad privada, no ha llegado siquiera a ella.

La comunidad es solamente una comunidad de *trabajo* y la igualdad del *salario*, abonado por el capital común, por la *comunidad* como el capitalista general. Ambos lados de la relación se elevan a una generalidad *imaginaria*, el *trabajo* como la determinación asignada a cada cual y el *capital* como la generalidad reconocida y el poder de la comunidad.

En el comportamiento hacia la *mujer*, botín y esclava de la *voluptuosidad* común, se manifiesta la infinita degradación en que el hombre existe para sí mismo, pues el secreto de esta relación cobra su expresión revelada, *inequívoca*, resuelta y *manifiesta* en la relación entre *varón* y *hembra*. En esta relación *natural* entre los sexos, vemos que la relación entre el hombre y la naturaleza es directamente su relación con el ser humano, como la relación con el ser humano es directamente su relación con la naturaleza, su propio destino *natural*. En

esta relación *se manifiesta,* pues, de un modo *sensible,* reducido a un *hecho* tangible, hasta qué punto la esencia humana se ha convertido en naturaleza para el hombre, o la naturaleza ha pasado a ser la esencia humana del hombre. Partiendo de esta relación, podemos pues enjuiciar todo el nivel de cultura del hombre. Del carácter de esta relación se desprende en qué medida el *hombre* ha llegado a ser y se concibe como *ser genérico,* como *ser humano;* la relación entre hombre y mujer es la *más natural* de las relaciones entre uno y otro ser humano. En ella se revela, pues, hasta qué punto el comportamiento *natural* del hombre se ha hecho *humano,* hasta qué punto la esencia *humana* se ha convertido para él en esencia *natural,* hasta qué punto la *naturaleza humana* ha pasado a ser su *naturaleza.* Y en esta relación se muestra, asimismo, la *necesidad* del hombre con respecto a la *necesidad* humana, hasta qué punto, por tanto, el *otro* hombre se ha convertido en necesidad en cuanto tal hombre, hasta qué punto es, en su existencia más individual, al mismo tiempo, un ser colectivo.

La primera superación positiva de la propiedad privada, el comunismo *tosco,* sólo es, por tanto, una *forma de manifestarse* la vileza de la propiedad privada, que pretende implantarse como la *comunidad positiva.*

2) El comunismo α) de naturaleza todavía política, democrática o despótica; β) con desaparición del Estado, pero, al mismo tiempo, de esencia todavía imperfecta y afectado aún por la propiedad privada, es decir, por la enajenación del hombre. En ambas formas se sabe ya el comunismo como reintegración del hombre o retorno del hombre a sí mismo, como superación de la autoenajenación humana, pero en cuanto que no ha captado aún la esencia positiva de la propiedad privada, y menos aún ha comprendido la naturaleza *humana* de la necesidad, se ve captada y afectada por ella. Ha captado, ciertamente, su concepto, pero no ha captado aún su esencia.

3) El *comunismo* como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoenajenación humana* y, por tanto, como real *apropiación* de la esencia *humana* por y para el hombre; por consiguiente, como total retorno del hombre a sí mismo, como hombre social, es decir, humano, retorno total, consciente y llevado a cabo dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior. Este comunismo es, como naturalismo consumado = humanismo, y como humanismo consumado = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y con el hombre, la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y propia manifestación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el secreto descifrado de la historia y que se sabe como esta solución.

||V| Todo el movimiento de la historia es, por tanto, como su acto real de procreación, el acto de nacimiento de su existencia empírica y es también para su conciencia pensante, el movimiento *comprendido* y *consciente* de su *devenir,* mientras que aquel comunismo todavía inacabado busca en algunas formas históricas sueltas opuestas a la pro-

piedad privada una prueba *histórica* en favor suyo dentro de lo existente, destacando algunos momentos concretos del movimiento (Cabet, Villegardell, etc., han hecho, especialmente, de esto su caballo de batalla) y presentándolos como pruebas de su legitimidad histórica, con lo que sólo consigue poner de manifiesto precisamente lo contrario, o sea que la parte incomparable mayor de este movimiento contradice sus afirmaciones y que, suponiendo que realmente haya existido alguna vez, su ser *pasado* refuta precisamente las pretensiones de la *esencia*.

Es fácil comprender la necesidad de que sea precisamente la economía la que ve en todo movimiento revolucionario de la *propiedad privada* tanto su base empírica como su fundamento teórico.

Esta propiedad privada *material*, inmediatamente *sensible*, es la expresión material sensible de la vida *humana enajenada*. Su movimiento —la producción y el consumo— es la revelación *sensible* del movimiento de toda la producción anterior, es decir, la realización o realidad del hombre. Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., son solamente modalidades *especiales* de producción y se rigen por la ley general de ésta. La superación positiva de la *propiedad privada* como la apropiación de la vida *humana*, es, por tanto, la superación positiva de toda enajenación y, por consiguiente, el retorno del hombre de la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia *humana*, es decir, *social*. La enajenación religiosa como tal sólo opera en el terreno *de la conciencia*, del interior del hombre, pero la enajenación económica es la enajenación de la *vida real* y su superación abarca, por tanto, ambos lados. Fácil es comprender que el movimiento, en los distintos pueblos, se inicia *en primer lugar* según que la verdadera vida *reconocida* del pueblo se desarrolle ya en la conciencia ya en el mundo exterior, sea más bien una vida ideal o una vida real. El comunismo comienza inmediatamente (*Owen*) con el ateísmo, pero el ateísmo dista todavía mucho, por el momento, de ser *comunismo*, ya que aquel ateísmo es más bien una abstracción. De ahí que la filantropía del ateísmo sólo sea, en primer lugar, una filantropía *filosófica* abstracta, mientras que la del comunismo es inmediatamente *real* y se proyecta directamente hacia el *efecto*.

Hemos visto como, partiendo de la premisa de la propiedad privada positivamente superada, el hombre produce al hombre, se produce a sí mismo y produce a los demás hombres; como el objeto, manifestación directa de la individualidad, es al mismo tiempo su propia existencia para el otro hombre, la existencia de éste y su existencia para él. Pero, asimismo, tanto el material del trabajo como el hombre en cuanto sujeto, son a la par el resultado y el punto de partida del movimiento (y el hecho de que necesariamente tengan que ser este *punto de partida* lleva implícita cabalmente la *necesidad* histórica de la propiedad privada). El carácter *social* es, por tanto, el carácter general de todo el movimiento; *así como* la sociedad produce ella misma al *hombre* en cuanto *hombre*, es *producida* por él. La actividad y el goce, como su contenido, son también, en cuanto al *modo de existencia*, *sociales*, ac-

tividad *social* y goce *social*. La esencia *humana* de la naturaleza existe únicamente para el hombre *social*, ya que solamente existe para él como *nexo* con el *hombre*, como existencia suya para el otro y del otro para él, al igual que como elemento de su vida de la realidad humana solamente así aparece aquí como fundamento de su propia existencia humana. Solamente así se convierte para él en existencia *humana* su existencia *natural* y la naturaleza se hace para el *hombre*. La sociedad es, por tanto, la cabal unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo consumado del hombre y el humanismo consumado de la naturaleza.[c]

||VI| La actividad social y el disfrute social no existen, ni mucho menos, *solamente* bajo la forma de una actividad social *inmediata* y de un goce *común inmediato*, a pesar de que la actividad y el disfrute que se manifiestan y confirman inmediatamente en la *sociedad real* con otros hombres se manifestarán siempre allí donde aquella expresión *inmediata* de lo social tiene su fundamento en la esencia de su contenido y es adecuadamente a su naturaleza.

Sin embargo, aun cuando actúo *científicamente*, etc., actividad que rara vez podré ejercer en comunidad directa con otros, actúo *socialmente*, porque actúo como *hombre*. No me es dado como producto social solamente el material de mi actividad —incluso el lenguaje en que el pensador se expresa—, sino que mi *propio* pensamiento es también una actividad social; y así mismo, por tanto, lo que yo hago de mí, lo que haga de mí para la sociedad y con la conciencia de mí como ser social.

Mi conciencia *general* es solamente la forma *teórica* de aquello de que la comunidad *real*, la esencia social es la forma *viva*, mientras que hoy en día la conciencia *general* es una abstracción de la vida real y, como tal, se enfrenta a ella. De ahí que también la *actividad* de mi conciencia general —en cuanto tal— sea mi existencia *teórica* en cuanto ente social.

Debe evitarse, sobre todo, el volver a plasmar la "sociedad", como abstracción, frente al individuo. El individuo *es* el *ente social*. Su manifestación de vida —aunque no aperezca bajo la forma directa de una manifestación de vida *común*, realizada conjuntamente con otros— *es*, por tanto, una manifestación y exteriorización de la *vida social*. La vida individual del hombre y su vida genérica no son *distintas*, por mucho que —necesariamente, además— sea el modo de existencia de la vida individual un modo más bien *especial* o más bien *general* de la vida genérica, o según que la vida genérica sea una vida individual más *especial* o más *general*.

El hombre manifiesta su *vida social* real y se limita a repetir su exis-

[c] Sigue, separado por una raya y sin referencia, la siguiente observación: La prostitución, es sólo una expresión *particular* de la prostitución general del *trabajador*, y como la prostitución es una relación en la que no entra solamente la parte prostituida, sino también la prostituyente —cuya vileza es todavía mayor—, tenemos que también el capitalista, etc., entran en esta categoría.

tencia real en el pensamiento como *conciencia genérica,* lo mismo que, a la inversa, el ser genérico se confirma en la conciencia genérica y es para sí en su generalidad, como ente pensante.

Así, pues, por mucho que sea un individuo *especial* —y este ser especial es precisamente lo que hace de él un individuo y una real comunidad *individual*— el hombre es también, en la misma medida, la *totalidad,* la totalidad ideal, la existencia subjetiva y para sí de la sociedad pensada y sentida, lo mismo que, en realidad, existe tanto como intuición y real disfrute de la existencia social cuanto como una totalidad de la manifestación humana de vida.

Pensar y ser, por tanto, aunque *difieran,* forman al mismo tiempo una *unidad* el uno con el otro.

La *muerte,* como una espantosa victoria de la especie sobre un determinado individuo, parece contradecir a su unidad; pero el individuo determinado no es más que un *determinado ser genérico* y, como tal, mortal.

<4)[d] Así como la *propiedad privada* no es más que la expresión sensible del hecho de que el hombre deviene *objetivamente* algo para sí y se convierte al mismo tiempo en un objeto más bien extraño e inhumano, de que su manifestación de vida es su alienación vital, su realización su privación de realidad, una realidad *ajena,* así también la superación positiva de la propiedad privada, es decir, la apropiación *sensible* de la esencia y la vida humanas, del hombre objetivo, de las *obras* humanas para y por el hombre, no debe concebirse simplemente en el sentido del disfrute *inmediato* y unilateral, no simplemente en el sentido del *poseer* o del *tener.* El hombre se apropia su esencia omnilateral de un modo omnilateral, es decir, como un hombre total. Cada uno de sus comportamientos *humanos* ante el mundo, la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto, el pensar, el intuir, el percibir, el querer, el actuar, el amor, en una palabra, todos los órganos de su individualidad, como órganos que son inmediatamente en su forma en cuatno órganos comunes, ||VII| representan, en su comportamiento *objetivo* o en su *comportamiento hacia el objeto,* la apropiación de éste. La apropiación de la realidad *humana,* su comportamiento hacia el objeto, es el *ejercicio de la realidad humana,*[e] y es, por tanto, algo tan múltiple como lo son las *determinaciones esenciales* y las *actividades; acción* humana y *padecer* humano, pues también el padecer, concebido humanamente, es un autodisfrute del hombre.

La propiedad privada nos ha vuelto tan estúpidos y unilaterales, que un objeto sólo es *nuestro* cuando lo tenemos y, por tanto, cuando existe para nosotros como capital o cuando lo poseemos directamente, cuando lo comemos, lo bebemos, lo vestimos, habitamos en él, etc., en una palabra, cuando lo *usamos.* A pesar de que la propiedad privada, a su vez, sólo concibe todas estas realizaciones inmediatas de la po-

[d] En el manuscrito, 5. [e] Es, por tanto, algo tan múltiple como lo son las *determinaciones esenciales* y *actividades* humanas. (Nota de Marx.)

sesión en cuanto *medios de vida* y como la vida a que sirven de medios, la *vida* de la *propiedad privada* es trabajo y captialización.

Todos los sentidos físicos y espirituales han sido suplantados, así, por la simple enajenación de *todos* estos sentidos, por el sentido de la *tenencia*. A esta pobreza absoluta hubo de verse necesariamente reducida la esencia humana para poder alumbrar de su propia entraña su riqueza interior. (Sobre la categoría de la *tenencia*, véase *Hess*, en los *21 Pliegos*.[212])

La superación de la propiedad privada representa, por tanto, la plena *emancipación* de todos los sentidos y cualidades del hombre; pero representa esta emancipación precisamente por cuanto que estos sentidos y cualidades se han convertido en *humanos*, tanto subjetiva como objetivamente. El ojo se ha convertido en ojo *humano*, lo mismo que su *objeto* se ha convertido en un objeto social, *humano*, que procede del hombre y se destina al hombre. Los sentidos se han convertido, por tanto, inmediatamente y en su práctica, en sentidos *teóricos*. Se comportan hacia la *cosa* por la cosa misma, pero la cosa misma es un comportamiento *humano objetivo* hacia sí mismo y hacia el hombre,[f] y viceversa. La necesidad o el disfrute han perdido, por tanto, su carácter *egoísta* y la naturaleza ha perdido su mera *utilidad*, al convertirse ésta en utilidad *humana*.

Así mismo, mis sentidos y el disfrute de los otros hombres se han convertido en mi propia apropiación. De ahí que, además de estos órganos inmediatos, se formen órganos *sociales*, en la *forma* de la sociedad; que, por ejemplo, la actividad inmediata con otros, etc., dentro de la sociedad se convierta en un órgano de mi *manifestación de vida* y en un modo de apropiación de la vida *humana*.

Es evidente que el ojo *humano* disfruta de otro modo que el ojo tosco, inhumano, el *oído* humano de otro modo que el oído tosco, etcétera.

Ya lo hemos visto. El hombre sólo deja de perderse en su objeto cuado éste se convierte para él en objeto *humano* o en hombre objetivo. Lo cual sólo es posible cuando se convierte para él en objeto *social* y cuando él mismo se convierte en un ser social, del mismo modo que la sociedad se convierte en esencia para él en este objeto.

Así, pues, mientras que, de una parte, para el hombre en sociedad la realidad objetiva se convierte en la realidad de las fuerzas humanas esenciales, en realidad humana y, por tanto, en la realidad de sus *propias* fuerzas esenciales, todos los *objetos* pasan a ser, para él, la *objetividad* de sí mismo, los objetos que corroboran y realizan su individualidad, *sus objetos*; es decir, que *él mismo* se hace objeto. *Cómo* se conviertan en suyos estos objetos dependerá de la *naturaleza* del *objeto* y de la naturaleza de la *fuerza esencial* congruente *con ella*, ya que es precisamente la *determinabilidad* de esta relación la que constituye el modo especial y real de la afirmación. Para el *ojo* el ob-

[f] Prácticamente, solo puedo adoptar un comportamiento humano hacia la cosa cuando ésta se comporta humanamente hacia el hombre y viceversa. (Nota de Marx.)

jeto deviene distinto del objeto del *oído* y el objeto del primero *es* distinto del segundo. Lo peculiar de cada fuerza esencial reside precisamente en la *peculiaridad de su esencia* y también, por tanto, en el modo peculiar de su objetivación, de su *ser* vivo, *objetivo-real*. Por tanto, en el mundo objetivo el hombre no es afirmado solamente en el pensamiento, ||VIII| sino con *todos* los sentidos.

Por otra parte, vista la cosa subjetivamente, así como sólo la música despierta el sentido musical del hombre, de tal modo que para un oído no musical la más bella de las músicas *no* tiene sentido alguno [no es un] objeto, pues mi objeto sólo puede ser la confirmación de una de mis fuerzas esenciales y, por tanto, sólo puede ser para mí como sea para sí mi fuerza esencial en cuanto capacidad subjetiva, ya que el sentido de un objeto para mí (que sólo tiene sentido para un sentido a tono con él) llega precisamente hasta donde llega *mi* sentido, y por eso los sentidos del hombre social son *otros* que los del hombre no social, así también es la riqueza objetivamente desplegada de le esencia humana la que determina la riqueza de los sentidos subjetivos *del hombre*, el oído musical, el ojo capaz de captar la belleza de la forma, en una palabra: se desarrollan así y en parte nacen así los *sentidos* susceptibles de goces humanos, los sentidos que actúan como fuerzas *humanas* esenciales. Es la existencia de *su* objeto, la naturaleza *humanizada*, lo que da vida no sólo a los cinco sentidos, sino también a los llamados sentidos espirituales, a los sentidos prácticos (la voluntad, el amor, etc.), en una palabra, al sentido *humano*, a la humanidad de los sentidos. La *formación* de los cinco sentidos es el resultado de toda la historia universal anterior. El *sentido* aprisionado por la tosca necesidad práctica sólo tiene también un sentido *limitado*.> Para el hombre hambriento no existe la forma humana de la comida, sino solamente su existencia abstracta de alimento; y lo mismo exactamente podría presentarse bajo la más costosa de las formas, sin que fuera posible afirmar en qué se distingue esta actividad alimenticia de la actividad nutritiva puramente *animal*. El hombre que vive en la angustia y en la penuria no puede sentir o captar ni el más bello de los espectáculos; el traficante en minerales sólo capta el valor mercantil, pero no la belleza ni la estructura natural de los minerales en que trafica; no tiene el menor sentido mineralógico. Es necesaria, por tanto, la objetivación de la esencia humana, así en el aspecto teórico como en el práctico, para que los *sentidos* del hombre se conviertan en sentidos *humanos* y para que pueda crearse el *sentido humano* adecuado a toda la riqueza de la esencia humana y natural.

<Así como la sociedad en gestación se encuentra con todos los materiales necesarios para esta formación gracias al movimiento de la *propiedad privada* y de su riqueza y su miseria —de la riqueza y la miseria materiales y espirituales—, así también la sociedad ya formada produce al hombre en toda esta riqueza de su esencia, al hombre *dotado de una riqueza profunda y total de sentido, sensible a todo* como a su constante realidad.> ⌐Se ve cómo el subjetivismo y el objetivismo,

el espiritualismo y el materialismo, la actividad y la pasividad, sólo pierden su antítesis, y por tanto su existencia como tales antítesis, en el estado social <se ve cómo la solución de esas antítesis *teóricas sólo* es posible de un modo *práctico*, mediante la energía práctica del hombre, por lo cual esta solución no es solamente, en modo alguno, un problema de conocimiento, sino una tarea *real* de la vida, que la *filosofía* no podía resolver, precisamente porque la filosofía sólo concebía esta tarea como un problema *puramente* teórico.

Se ve cómo la historia de la *industria* y la existencia *objetiva* de la *industria* ya formada es el *libro abierto* de las *fuerzas esenciales del hombre*, la *psicología* humana presenta ante nuestros sentidos, que hasta ahora no se concebía en relación con la *esencia* del hombre, sino siempre en un plano externo de utilidad, porque —moviéndose en el ámbito de la enajenación— sólo se sabía enfocar la existencia general del hombre, la religión o la historia, en su esencia abstracta general, como política, arte, literatura, etc., ||IX| en cuanto realidad de las fuerzas esenciales humanas y como *actos humanos genéricos*. En la *industria usual, material* (—que podemos considerar como parte de aquel movimiento general o viendo en ella una parte *especial* de la industria, puesto que hasta ahora toda actividad humana ha sido siempre trabajo y, por tanto, industria, actividad enajenada a sí mismo—) tenemos ante nosotros, bajo la forma de *objetos útiles, sensibles y ajenos*, bajo la forma de la enajenación, las *fuerzas esenciales objetivadas* del hombre. Una *psicología* para la que esto sea un libro cerrado y que, por tanto, no sepa penetrar en lo que es precisamente la parte sensible más actual, más accesible de la historia, no puede llegar a ser una ciencia real y efectivamente pletórica de contenido.> ¿Qué pensar, en términos generales, de una ciencia que *de antemano* se abstrae *elegantemente* de una parte tan grande del trabajo humano y no se siente en sí misma como algo incompleto, mientras una esfera tan rica y tan extensa de la acción humana no le dice sino lo que puede expresarse con una palabra: "necesidad", "necesidad común y corriente"? Las *ciencias naturales* han desarrollado una enorme actividad y se han asimilado un material sin cesar creciente. Sin embargo, la filosofía se ha mantenido tan extraña ante ellas, como ellas, a su vez, se mantienen extrañas ante la filosofía. Su asociación momentánea no ha pasado de ser una *fantástica ilusión*. Existía la voluntad, pero faltaba la capacidad necesaria para ello. La misma historiografía sólo toma en cuenta incidentalmente las ciencias naturales como un factor de la ilustración, de la utilidad, de algunos grandes descubrimientos sueltos. Por su parte, las ciencias naturales, por medio de la industria, han influido tanto más, prácticamente, en la vida humana y la han transformado, allanando así el camino para la emancipación del hombre, aunque por este camino no tuviera más remedio que completarse directamente la deshumanización. La *industria* es la relación histórica *real* entre la naturaleza, y por tanto las ciencias naturales, y el hombre; si, por tanto, se la concibe como la revelación *exotérica* de las *fuerzas*

humanas esenciales, se comprenderá también con ello la esencia *humana* de la naturaleza o la esencia *natural* del hombre y la ciencia natural perderá así su tendencia material abstracta, o más bien idealista y desaperecerá la base de la ciencia *humana,* que ya ahora —siquiera sea bajo una forma enajenada— se ha convertido en base de la vida humana real, puesto que el admitir una base para la vida real y *otra* para la vida es sencillamente una falacia. <La naturaleza, que se gesta en la historia del hombre —acta de naciminto de la sociedad humana— es la naturaleza *real* del hombre; de ahí que la naturaleza, tal como se gesta por medio de la industria, aunque sea en forma *enajenada,* sea la verdadera naturaleza *antropológica.*> La *sensoriedad* (véase Feuerbach) tiene que ser la base de toda ciencia. Sólo partiendo de ella, bajo la doble forma de la conciencia *sensorial* y la necesidad *sensorial* —es decir, solamente si la ciencia parte de la naturaleza—, será una ciencia *real.* Para que el "*hombre*" se convierta en objeto de la conciencia *sensible* y la necesidad del "hombre en cuanto hombre" se convierta en necesidad, hay que pasar por toda la historia, como historia de desarrollo y preparación. La historia es de por sí una parte *real* de la *historia natural,* de la transformación de la naturaleza en hombre. La ciencia natural se convierte más tarde en la ciencia del hombre y, a su vez, la ciencia del hombre englobará a la ciencia natural y sólo habrá, así, *una* ciencia.

||X| El *hombre* es el objeto inmediato de la ciencia de la naturaleza, pues la *naturaleza sensible* inmediata, para el hombre, es de un modo inmediato la sensibilidad humana (dos términos idénticos), del mismo modo inmediato que el *otro* hombre existe para él por medio de los sentidos, pues su propia sensibilidad sólo existe para él como sensibilidad humana a través del *otro* hombre. El objeto primordial del hombre —el hombre— es la naturaleza, la sensibilidad, y las especiales fuerzas sensibles del hombre, del mismo modo que sólo encuentran su realización objetiva en los objetos *naturales,* sólo pueden encontrar, en general, su autoconocimiento en la ciencia del ser natural. El elemento del pensamiento mismo, el elemento de exteriorización de vida del pensamiento, el *lenguaje,* es también de naturaleza sensible. Realidad *social* de la naturaleza y ciencia natural *humana* o *ciencia natural del hombre* son términos equivalentes. —<Se ve cómo, en vez de la *riqueza* y la *miseria* de que habla la economía política aparecen aquí el *hombre rico* y la rica necesidad *humana.* El hombre *rico* es, al mismo tiempo, el hombre *necesitado* de una totalidad de manifestaciones de vida humanas. El hombre en el que existe su propia realización, como necesidad interior, como *penuria.* No sólo la *riqueza,* también la *pobreza* del hombre cobra igualmente —bajo la prèmisa del socialismo— una significación *humana* y, por tanto, social. Es el nexo pasivo que hace sentir al hombre, como necesidad, la más grande de las riquezas, el *otro* hombre. El imperio de la esencia objetiva que hay en mí, la explosión sensible de mi actividad esencial, es la *pasión,* que aquí se convierte con ello en la *actividad* de mi ser.>—

5. Un *ser* sólo se considera independiente cuando es dueño de sí mismo, y sólo es dueño de sí mismo cuando debe a sí mismo su *existencia.* El hombre que vive por obra y gracia de otro se considera que depende de éste. Y vive por obra y gracia de otro quien no sólo debe a éste el sustento de su vida, sino que tiene en él, además, a quien ha *creado* su *vida,* a su *fuente* de vida, y su vida tiene necesariamente ese fundamento fuera de sí cuando no es su propia creación. La *creación* constituye, por tanto, una idea muy difícil de desarraigar de la conciencia del pueblo. En efecto, éste no alcanza a concebir que la naturaleza y el hombre puedan ser por sí mismos, porque eso se halla en contradicción con todas las cosas *tangibles* de la vida práctica.

El conocimiento de la creación de la *tierra* ha experimentado un poderoso impulso gracias a la *geognosia,* la ciencia que estudia la formación y génesis de la tierra como un proceso, como una autogeneración. La *generatio aequivoca* [g] es la única refutación práctica de la teoría de la creación.

Es fácil, ciertamente, decirle al individuo lo que ya le había dicho Aristóteles: has nacido de un padre y una madre, eres fruto de la unión de dos seres humanos y es, por tanto, la procreación entre ellos lo que te ha hecho nacer como ser humano. También físicamente, como ves, debe el hombre su existencia al hombre. Por ello, no debes fijarte solamente en *uno* de los aspectos, el del progreso *infinito*, como cuando preguntas: ¿quién engendró a mi padre, quién a su abuelo, etc.? Debes fijarte también en el *movimiento cíclico* que se manifiesta visiblemente en aquel proceso y por virtud del cual el hombre, en la procreación, se reproduce a sí mismo, razón por la cual permanece siempre como sujeto. Sin embargo, ante esta pregunta podrás contestarme: concedido este movimiento cíclico, debes concederme aún a mí el progreso que sin cesar me impulsa, hasta llegar a la pregunta de ¿quién engendró al primer hombre y, en general, a la naturaleza? Pero esta pregunta es ya, por sí misma, un producto de la abstracción. Párate a pensar por qué caminos has llegado a ella y si esa pregunta no se formula en términos que impiden toda respuesta, por tratarse de una pregunta absurda. Recapacita si ese progreso, en cuanto tal, existe en realidad para un pensamiento racional. Cuando te preguntas por la creación de la naturaleza y del hombre, te abstraes del hombre y de la naturaleza. Los postulas como *no existentes* y pretendes, sin embargo, que yo te los demuestre como algo *que existe.* Pues bien, yo te digo: si renuncias a tu abstracción, renunciarás también a tu pregunta; pero si te aferras a tu abstracción, debes ser consecuente y si, al pensar, concibes al hombre y la naturaleza como algo que *no existe*, debes pensarte a tí mismo como no existente ||XI|, ya que también tú eres naturaleza y hombre. No pienses ni te preguntes, pues desde el momento en que piensas y te preguntas, tu *abstracción* acerca del ser de la naturaleza y del hombre pierde todo sentido. A me-

[g] Nacimiento de seres orgánicos a base de materias inorgánicas. (Generación espontánea.)

nos que seas un egoísta de tal calibre, que, estatuyéndolo todo como la nada, a pesar de ello, te consideres tú mismo dotado de existencia.

A esto puedes replicarme: no pretendo afirmar la nada de la naturaleza, etc., sino que pregunto por su *acto de nacimiento*, a la manera como pregunto al anatomista por el nacimiento de los huesos, etcétera.

Pero, como para el hombre socialista *toda la llamada historia universal* no es más que la creación del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre, tiene en ello la prueba tangible e irrefutable de que el hombre ha *nacido* de sí mismo, de su propio *proceso de nacimiento*. Por cuanto que la *esencialidad del* hombre y la naturaleza, por cuanto que el hombre se convierte en algo práctico, sensible y tangible para el hombre, en cuanto existencia de la naturaleza, y la naturaleza para el hombre en cuanto existencia de éste, se torna prácticamente imposible el problema de un ente *extraño*, de un ente situado por encima de la naturaleza y del hombre, problema que lleva consigo la confesión de la inesencialidad del hombre y de la naturaleza. El *ateísmo*, en cuanto negación de esta inesencialidad, carece ya de sentido, pues el ateísmo es la *negación de Dios* y estatuye, con esta negación, la *existencia del hombre;* ahora bien, el socialismo, en cuanto tal socialismo, no necesita ya de semejante mediación; comienza con la *conciencia teórica y práctica sensible* del hombre y de la naturaleza como la *esencia*. El socialismo en cuanto tal es la *autoconciencia positiva* del hombre, sin que necesite que le sirva de mediadora la superación de la religión, del mismo modo que la *vida real* es la realidad positiva del hombre, y no necesita que le sirva de mediadora la superación de la propiedad privada, el *comunismo*. El comunismo es la posición de negación de la negación y, por tanto, el momento real, necesario de la emancipación y la recuperación humanas. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio energético del futuro inmediato, aunque no es, en cuanto tal, la meta del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana. |XI|| [213]

[Necesidad, producción y división del trabajo]

||XIV| 7. Hemos visto cuál es, partiendo de la premisa del socialismo, el significado que tiene la *riqueza* de las necesidades humanas y, por consiguiente, tanto un *nuevo modo de producción* como un nuevo *objeto* de ésta. Una nueva confirmación de la fuerza *humana* esencial y un nuevo enriquecimiento del ser *humano*. Dentro del campo de la propiedad privada, [encontramos] el significado inverso. Cada hombre especula con crearle al otro una *nueva* necesidad para obligarle a un nuevo sacrificio, para imponerle una nueva dependencia e inducirle a un nuevo modo de *disfrute* y, con ello, de ruina económica. Cada cual trata de crear sobre el otro una fuerza esencial *ajena*, para encontrar en ella la satisfacción de su propia necesidad egoísta. Con la masa de los objetos aumenta, por tanto, el imperio de los seres

extraños a que se ve sojuzgado el hombre, y cada nuevo producto es una nueva *potencia* del fraude mutuo y del mutuo despojo. El hombre va empobreciéndose así como hombre, necesita cada vez más *dinero* para apoderarse del ser que se le enfrenta y el poder de su *dinero* disminuye exactamente en proporción inversa a la masa de la producción; es decir, sus necesidades aumentan a medida que aumenta el *poder* del dinero. La necesidad de dinero es, por tanto, la verdadera necesidad producida por la economía política y la única necesidad que ésta produce. La *cantidad* de dinero va convirtiéndose cada vez más en el único atributo de su *potencia;* y al reducir a todo ser a su abstracción, él mismo se reduce en su movimiento, como ser *cuantitativo.* Su verdadera medida consiste en la *falta de medida* y en lo *desmesurado.* Desde el mismo punto de vista subjetivo, tenemos que, al menos en parte, la extensión de los productos y de las necesidades, se convierte en esclava *inventiva* y siempre *calculadora* de apetitos inhumanos, refinados, antinaturales e *imaginarios:* la propiedad privada no sabe transformar la tosca necesidad en necesidad *humana;* su idealismo es la *imaginación,* la *arbitrariedad,* el *capricho,* y ningún eunuco adula más vilmente a su déspota ni trata de excitar su embotada capacidad de disfrute recurriendo a medios más infames, para beneficiarse él mismo, que el eunuco industrial, el productor, con objeto de obtener unas cuantas monedas, arrancándolas al bolsillo de su prójimo, al que se halla unido por el amor cristiano (todo producto es un cebo con el que se trata de captar la esencia del otro, su dinero, toda necesidad real o posible una tentación para hacer al otro morder el anzuelo-explotación general de la esencia humana común, a la manera como toda imperfección del hombre es un vínculo con el cielo, un resquicio por el que su corazón es accesible al sacerdote; toda penuria constituye una ocasión para presentarse ante el prójimo bajo la más amable de las apariencias y decirle: querido amigo, te doy lo que más necesario te es, pero ya conoces la *conditio sine qua non;* ya sabes cuál es la tinta con que tienes que firmar la escritura; te estafo, procurándote un disfrute), se somete a sus caprichos más reprobables, actúa de alcahuete entre él y sus necesidades, suscita en él, apetitos morbosos, acecha todas sus debilidades, haciéndose pagar este servicio amoroso. Esta alienación se manifiesta en parte en el hecho de que lo que por un lado es el refinamiento de las necesidades y de sus medios produce de otro lado un salvajismo bestial y una simplificación tosca, abstracta y total de las necesidades; o, mejor dicho, no hace más que reproducirse a sí misma en sus significado contrario. La misma necesidad de aire libre deja de ser una necesidad para el obrero, y el hombre retorna a los tiempos de las cavernas, pero envenenadas por el hálito metífico de la civilización y en las que ahora sólo habita a título *precario,* bajo una potencia extraña que de un día para otra le puede deshauciar, si ||XV| no paga. Pues tiene que *pagar* porque se le permita morar en este sepulcro. Para el obrero, deja de existir la morada *luminosa* que el Prometeo de Esquilo ensalzaba como uno de

los grandes dones por medio de los cuales había convertido al salvaje en hombre. La luz, el aire, etc., la más simple limpieza *animal*, dejan de ser una necesidad para el hombre. La *suciedad*, el empantanamiento y la putrefacción del hombre, el *estercolero* (tomando esta palabra al pie de la letra) de la civilización, se convierte para él en *elemento de vida*. El abandono totalmente *antinatural*, la naturaleza pútrida y fétida, se convierten en *elemento de vida* del hombre. Ninguno de sus sentidos existe ya, y no sólo no existe en su modo humano, pero ni siquiera bajo un modo *inhumano*, incluso animal. Los más toscos *modos* (e *instrumentos*) del trabajo humano reaparecen, como el *lagar de pies* de los esclavos romanos, en el régimen de producción, vuelven a convertirse en modos de existencia de muchos obreros ingleses. El hombre no sólo no tiene ya necesidades humanas, sino que incluso dejan de existir para él las necesidades *animales*. El irlandés sólo conoce ya una necesidad, la de *comer*, pero la de comer solamente *patatas*, las *patatas de peor calidad* que se encuentran. Y cada ciudad industrial de Inglaterra y Francia es, hoy, una *pequeña* Irlanda. El salvaje, la bestia, conoce la necesidad de la caza, del movimiento, etc., de la sociabilidad. La simplificación de la máquina y del trabajo se aprovechan para convertir en obrero al hombre que aún no lo es, al hombre futuro, al *niño*, del mismo modo que el obrero se convierte en un niño abandonado. La máquina se acomoda a la *debilidad* del hombre con el fin de convertir al hombre *débil* en una máquina.

<Hasta qué punto la multiplicación de las necesidades y sus medios engendra la carencia de necesidades y de medios lo demuestra el economista (y el capitalista, y hay que decir que, en términos generales, cuando nos dirigimos a los economistas, quienes representan la conciencia y la existencia *científicas* de aquéllos, los hombres de negocios *empíricos*, hablamos de siempre de:) 1) cuando reduce la necesidad del obrero al sustento más elemental y más estrcito de la vida física y su actividad al movimiento mecánico más abstracto, con lo que viene a decir que el hombre no siente ya necesidad alguna de actividad ni de disfrute, pues *también* esta vida es explicada por él como vida y existencia *humanas*; 2) al *circular* la vida (existencia) más pobre que pueda imaginarse como pauta, y además como pauta general, puesto que se establece para la masa de los hombres; el economista convierte al obrero en un ser carente de sentido y de necesidades, y su actividad es una pura abstracción de toda actividad; por eso considera como algo reprobable todo *lujo* por parte del obrero, y reputa lujo todo lo que rebase la más elemental de las necesidades, ya sea un goce pasivo o una manifestación de actividad. La economía política, la ciencia de la *riqueza* es, por tanto, a la par con ello, la ciencia de la abstinencia, del ayuno, del *ahorro*, que llega realmente hasta *ahorrar* al hombre incluso la *necesidad* de *aire* puro o de *movimiento* físico. Esta ciencia de la maravillosa industria es, al mismo tiempo, la ciencia del *ascetismo* y su verdadero ideal es el avaro *ascético*, entregado a la *usura* y el esclavo *asceta*, pero que *produce*. Su ideal moral es el *obrero*

que coloca en la caja de ahorros una parte de su salario, e incluso ha inventado un *arte* servil para esta ocurrencia predilecta suya. Este tema, envuelto en un ropaje sentimental, ha sido llevado al teatro. Se trata, por tanto —pese a su apariencia mundana y voluptuosa—, de una ciencia realmente moral, de la más moral de las ciencias. Su dogma fundamental es la autorrenunciación, la renunciación a la vida y a todas las necesidades del hombre. Cuando menos comas y bebas, cuantos menos libros leas, menos vayas al baile, al teatro y a la taberna, menos pienses, ames, teorices, pintes, pesques,[h] etc., más *ahorrarás*, *mayor* será tu tesoro, que no devorarán ni el polvo ni la polilla, mayor será tu *capital*. Cuanto menos *seas* tú, cuanto menos exteriorices tu vida, más *tendrás*, mayor será tu vida *enajenada*, más esencia enajenada acumularán. Todo ||XVI| lo que el economista te arrebata en cuanto a la vida y humanidad te lo repone en *dinero* y en *riqueza*, y cuanto tú no puedes lo puede tu dinero: éste puede comer, beber, ir al baile y al teatro, gozar del arte, de la erudición, de los monumentos históricos y el poder político, puede viajar y *puede* conseguirte todo eso a ti; puede comprar todo eso; es la verdadera *capacidad*. Pero, pudiendo todo eso, no *puede* hacer otra cosa que crearse a sí mismo, comprarse a sí mismo, pues en todo lo demás es siervo suyo, y quien tiene al señor tiene también al siervo y no necesita de él. Todas las pasiones y toda la actividad tienen, por tanto, que disolverse en la *avaricia*. El obrero sólo tiene derecho a disponer de lo necesario para querer vivir y sólo tiene derecho a querer vivir para tener.>

Cierto es que en el campo de la economía política se suscita una controversia. Una de las partes (Lauderdale, Malthus, etc.) recomienda el *lujo* y condena el ahorro; la otra (Say, Ricardo, etc.) preconiza el ahorro y reprueba el lujo. Pero los primeros confiesan que quieren el lujo para producir el *trabajo* (es decir, el ahorro absoluto); los otros, por su parte, confiesan que recomiendan el ahorro para producir la *riqueza*, es decir, el lujo. Los primeros abrigan la *romántica* creencia de que la avaricia no debe determinar solamente el consumo de los ricos y contradice sus propias leyes cuando reputa el *despilfarro* directamente como un medio de enriquecimiento, mientras que los segundos le demuestran, por tanto, muy en serio y muy en detalle, que el despilfarrador disminuye su *caudal*, en vez de aumentarlo; y la parte contraria incurre en la hipocresía de no confesar que son precisamente el capricho y el primer impulso los que determinan la producción; olvida las "refinadas necesidades"; olvida que sin consumo no se produciría; olvida que la producción, mediante la competencia, se hace necesariamente más variada y más lujosa; olvida que es el uso el que determina el valor de las cosas y que el uso obedece a la moda; sólo desea que se produzcan cosas "útiles", pero olvida que la producción de demasiadas cosas útiles produce demasiada población *inútil*. Ambas partes olvidan que despilfarro y ahorro, lujo y penuria, pobreza y riqueza son términos equivalentes.

h Palabra difícilmente legible, en el original.

Y no sólo debes ahorrar en cuanto a tus sentidos inmediatos, en el comer, etc., sino también en tu participación en los intereses generales, compasión, confianza, etc., debes ahorrar en todo esto, si quieres ser económico, si no quieres arruinarte a fuerza de ilusiones.

<Debes hacer *venal*, es decir, útil, cuanto te pertenece. Cuando pregunto al economista si obedezco a leyes económicas al obtener dinero por la entrega y el tráfico de mi cuerpo para el placer de otros (los obreros fabriles de Francia llaman a la prostitución de sus esposas y sus hijas la hora X de trabajo, lo que es literalmente cierto) o si obro de un modo antieconómico al vender a mi amigo a los marroquíes (y la venta directa de hombres, como el comercio a base de conscriptos, etc., es una realidad en todos los países cultos), el economista me contesta: cuando haces eso no contravienes las normas, pero debes preocuparte de lo que dicen la señora moral y la señora religión; mi moral y mi religión *económicas* nada tienen que objetar en contra tuya, pero... ¿a quién debo dar crédito, ahora, a la economía política o a la moral? La moral de la economía política es el *lucro*, el trabajo y el ahorro, la sobriedad, pero la economía política promete dar satisfacción a mis necesidades. La economía política de la moral es la riqueza de buenas intenciones, de virtud, etc., pero ¿cómo puedo ser virtuoso si no soy, cómo puedo abrigar intenciones honestas si no sé nada? El hecho de que cada esfera me aplique una pauta distinta y opuesta, una la moral y otra la economía política, tiene su fundamento en la esencia de la enajenación, ya que cada una de esas esferas representa una determinada enajenación del hombre> ||XVII| y delimita un determinado círculo de actividad esencial enajenada; cada una de ellas se comporta de un modo enajenado ante la otra enajenación. Así, vemos cómo el señor *Michel Chevalier* le reprocha a Ricardo el hacer caso omiso de la moral. Pero lo que hace Ricardo es dejar que la economía política hable el lenguaje que le corresponde. Si este lenguaje no es precisamente el de la moral, no culpemos de ello a Ricardo. M. Chevalier, por su parte, hace caso omiso de la economía cuando se dedica a moralizar y deja a un lado, necesaria y realmente, a la moral cuando dedica su atención a la economía política. La relación entre la economía política y la moral, si no se trata de algo arbitrario, casual y, por tanto, infundado y acientífico, si no se trata de una mera *apariencia*, sino de algo verdaderamente *esencial*, no puede ser otra que la relación que media entre las leyes de la economía política y las leyes de la moral; y si esta relación no se da, sino que se da todo lo contrario, ¿qué puede hacer Ricardo? Por lo demás, tampoco el antagonismo entre economía política y moral pasa de ser una *apariencia*. Y en cuanto antagonismo, tampoco lo es. La economía política sólo expresa las leyes morales *a su modo*.

<Donde *más brillantemente* se revela la carencia de necesidades como el principio propio de la economía política es en la *teoría de la población*. Hay *exceso* de hombres. La existencia misma del hombre es un puro lujo, y si el obrero se comporta "*moralmente*" procurará ser aho-

rrativo en materia de procreación. (Mill propone premiar con recompensas públicas a quienes sigan una conducta de abstinencia en materia sexual y censurar públicamente a quienes atentan contra la esterilidad del matrimonio... [214] ¿Qué es esto sino moral, ascetismo?) La producción de vidas humanas se considera como un mal público.>

El sentido de la producción en lo tocante a los ricos se manifiesta y *se revela* en el sentido que tiene para los pobres; hacia arriba, la manifestación es siempre sutil, recatada, ambigua, apariencia; hacia abajo, en cambio, es tosca, franca, abierta, esencia. Las *toscas* necesidades del obrero constituyen una fuente mucho mayor de ganancias que las *delicadas* necesidades del rico. Los tugurios de Londres suministran a sus arrendadores rentas más cuantiosas que los palacios; representan para ellos una *riqueza mayor* y por tanto, para expresarnos en términos de economía política, una mayor riqueza *social*. Y, del mismo modo que la industria especula con el refinamiento de las necesidades, especula también con su *tosquedad*, pero con una tosquedad artificialmente provocada, cuyo verdadero goce consiste, por tanto, en *aturdirse a sí mismo*, en esa *aparente* satisfacción de las necesidades, en esa civilización *dentro* de la tosca barbarie de la necesidad. Los expendios ingleses de aguardiente son, por tanto, representaciones *plásticas* de la propiedad privada. Su *lujo* revela la verdadera actitud que el lujo industrial y la riqueza adoptan ante el hombre. De ahí que sean también, y con razón, las únicas diversiones dominicales del pueblo que la policía inglesa trata, por lo menos, con un poco de indulgencia. |XVII|| [215]

||XVIII| Ya hemos visto cómo el economista establece de múltiples modos la unidad de trabajo y capital. 1) El capital es *trabajo acumulado;* 2) la determinación del capital dentro de la producción, que es en parte la reproducción del capital con su ganancia y en parte el capital como materia prima (material del trabajo), y en parte *instrumento que trabaja* por sí msimo —la máquina es el capital identificado directamente con el trabajo— es *trabajo productivo;* 3) el obrero es un capital; 4) el salario figura entre los costos del capital; 5) por lo que se refieren al obrero, el trabajo es la reproducción de su capital viviente; 6) en lo que atañe al capitalista, es un momento de la actividad de su capital.

Por último, 7) el economista parte del supuesto de la unidad originaria de ambos como la unidad de capitalista y obrero: es el estado paradisiaco primigenio. El modo como estos dos momentos ||XIX| se enfrentan entre sí como dos personas constituye para el economista un suceso fortuito, que, por tanto, sólo puede explicarse exteriormente. (*Véase* Mill.) Las naciones, fascinadas todavía por el brillo sensual de los metales preciosos y que, por ello, siguen rindiendo un culto fetichista al dinero metálico, no son aún las naciones pecuniarias perfectas. Antítesis de Francia e Inglaterra. Hasta qué punto la solución de los enigmas teóricos es una tarea práctica a la que la práctica sirve de mediadora, pues la verdadera práctica es condición de toda teoría

real y positiva, lo revela por ejemplo el *fetichismo*. La conciencia sensible de quien rinde culto a un fetiche es otra que la del griego, porque su existencia sensible es también otra. La hostilidad abstracta entre los sentidos y el espíritu es una hostilidad necesaria y seguirá siéndolo mientras el sentido humano hacia la naturaleza, el sentido humano de la naturaleza y también, por tanto, el sentido *natural* del *hombre*, no sea todavía el sentido del trabajo propio del hombre. La *igualdad* no es otra cosa que la fórmula alemana Yo = Yo traducida al francés, es decir, expresada en forma política. La igualdad, como *fundamento* del comunismo es su fundamentación *política*, y equivale al fundamento que el alemán se da al decir que concibe al hombre como la *Autoconciencia general*. De suyo se comprende que la superación de la enajenación se lleva siempre a cabo partiendo de la forma de la enajenación que representa el poder *dominante*: en Alemania es la *Autoconciencia*, en Francia la *Igualdad*, que es la política, y en Inglaterra la necesidad *práctica* real y material, que sólo se mide por sí misma. Desde este punto de vista, hay que criticar y valorar a Proudhon. Si caracterizamos el *comunismo* por sí mismo —por cuánto es la negación de la negación—, como la asimilación de la esencia humana, que sirve de mediadora de sí misma a través de la negación de la propiedad privada y, por tanto, no todavía como la *verdadera* posición, la que arranca de sí misma, sino como la que arranca más bien de la propiedad privada, [...] [1] a la manera de la vieja Alemania —a la manera de la *Fenomenología* de Hegel— [...] considerarse como llevado ahora como un *momento superado* y se [...] puede y se podría tranquilizar en su conciencia [...] de la esencia humana solamente mediante la *real* superación de su idea como antes [...], ya que con él permanece la enajenación real de la vida humana, y una enajenación, además, tanto mayor cuanto mayor es la conciencia que de ella se tiene, esa superación sólo podrá operarse poniendo en práctica el comunismo. Para superar la *idea* de la propiedad privada basta la *idea* del comunismo. Pero, para superar la propiedad privada *real*, hace falta la *acción real* del comunismo. La historia se encargará de llevarla a cabo, y ese movimiento que *idealmente* nos representamos ya como autosuperación tendrá que recorrer en la realidad un proceso muy duro y muy largo. Sin embargo, debemos reconocer como un progreso efectivo el hecho de que tengamos ya de antemano la conciencia tanto de la limitación como de la meta de este movimiento histórico, y una conciencia, además, que se eleva por encima de él.

La finalidad primordial de la agrupación de los *trabajadores* comunistas, deberá ser la doctrina, la propaganda, etc. Pero, a la par con ello, van asimilándose de ese modo una nueva necesidad, la necesidad de asociarse, y lo que parecía ser un medio se convierte en un fin. Quien desee contemplar este movimiento práctico en sus resultados más brillantes, no tiene más que fijarse en los *ouvriers* socialistas fran-

[1] En esta página del manuscrito hay un trozo roto.

ceses ya asociados. El fumar, el comer, el beber, etc., no son ya, aquí, los medios que mantienen en pie la agrupación, los nexos sociales. Les bastan la sociedad, la asociación, la conversación, cuyo fin es, a su vez, la sociedad; la confraternidad entre los hombres no es, para ellos, una frase, sino una verdad, y la nobleza de la humanidad resplandece ante nosotros en estos rostros endurecidos por el trabajo.

||XX| <Cuando la economía política afirma que la oferta y la demanda se equilibran siempre entre sí, se olvida inmediatamente de una cosa, y es que, según su propio postulado, la oferta de *hombres* (teoría de la población) excede siempre de la demanda y que, por tanto, en el resultado esencial de toda la producción —la existencia de hombres— cobra la proporción entre la oferta y la demanda su expresión más decisiva.

Hasta qué punto el dinero, que se hace pasar por medio, es la verdadera *potencia* y el verdadero *fin*, hasta qué punto, en general, *el* medio que hace de mí una esencia y que me hace asimilar la esencia objetiva ajena es un *fin en sí*... puede verse por el hecho de cómo la propiedad de la tierra, allí donde la tierra constituye la fuente de vida, de cómo el *caballo* y la *espada*, donde éstos son los *verdaderos medios de vida*, aparecen reconocidos como las verdaderas potencias de la vida política. En la Edad Media, se consideraba emancipado el estamento que podía empuñar la *espada*. Y en los pueblos nómadas es el *caballo* el que convierte al hombre en hombre libre, en copartícipe de la comunidad.

Hemos dicho más arriba que el hombre retorna a las *cavernas*, etc., pero que retorna a ellas bajo una forma enajenada y hostil. El salvaje en su caverna —elemento natural que espontáneamente se le ofrece para darle cobijo y protección— no se siente más extraño o, mejor dicho, se siente tan a gusto en él como el *pez* en el agua. En cambio, el tugurio en que habita el pobre es un elemento hostil, "un techo que representa una potencia extraña y que sólo se le ofrece a condición de que se lo gane con su sudor y su sangre", un techo que no puede considerar como su morada, en la que se siente como en su casa, sino donde se siente como en casa *ajena*, en la casa *de otro*, que lo acecha día tras día, para arrojarlo a la calle tan pronto deje de pagar el alquiler. Y, del mismo modo, sabe que, en lo que a la calidad se refiere, esta morada suya es el reverso de la morada humana del *otro mundo*, el de los que habitan en el cielo de la riqueza.

La enajenación se manifiesta tanto en el hecho de que *mis* medios de vida son los *de otro*, de que lo que *yo* apetezco es propiedad inasequible *de otro*, como en el hecho de que cada cosa es, a su vez, *otra* que ella misma, de que mi actitud es *otra* y, finalmente —lo que vale también para el capitalista—, en el hecho de que im[pera], en general, la potencia *inhumana*.

El destino de la riqueza ociosa y disipada, consagrada solamente al disfrute —en la que quien la disfruta *se manifiesta*, de una parte, como un individuo puramente *caduco*, entregado frenéticamente a la disipa-

ción y considera, además, el trabajo servil de otros, *el sudor y la sangre* humanos, como botín de sus propios apetitos y, por tanto considera al hombre mismo y a su propia persona como a un ser [nulo] y destinado al sacrificio, de tal modo que el desprecio por los hombres pasa por soberbia, por la dilapidación de lo que cien vidas humanas son capaces de crear, presentándose en parte como la infame ilusión de que su despilfarro desenfrenado y su insondable consumo improductivo condicionan el *trabajo* y, por tanto, la *subsistencia* del otro—, desea riqueza que considera la realización de las *fuerzas esenciales* humanas simplemente como la realización de su propia monstruosidad, de su capricho y de sus peregrinas y arbirtarias fantasías; esa riqueza que, por otra parte, sin embargo, considera la riqueza como un simple medio y no conoce más que la aniquilación de las cosas nobles, que es, por tanto, a un tiempo mismo, su esclavo y su señor, magnánimo y vil, caprichoso, tozudo, quimérico, sutil, culto e ingenioso: esta riqueza, no tiene todavía la experiencia de lo que es la *riqueza* como una *potencia* totalmente *extraña* entronizada por encima de ella; sólo ve en ella, por el contrario, su propio poder, y [no] [j] la riqueza, sino el disfrute [es lo que considera como su] fin último y como su meta. A este [. . .] [k] ||XXI| y a la brillante ilusión sobre la esencia de la riqueza, fascinada por la apariencia de los sentidos, enfrenta el industrial ilustrado su concepto *laborioso, sobrio, económico y prosaico* acerca de la esencia de la riqueza, y como éste procura un afán de disfrute a un círculo mayor de gentes, cantándole bellos halagos en sus productos —los cuales son otros tantas infames adulaciones a los apetitos del despilfarrador—, se las arregla para apropiarse del único modo *útil* el poder cada vez menor de los otros. Si, por tanto, a primera vista la riqueza industrial se presenta como resultado de una riqueza despilfarradora y fantástica, el movimiento de la primera va desplazando a la segunda gracias al impulso inherente a ella. Consecuencia y resultado necesarios del movimiento industrial es, en efecto, la baja del *interés del dinero*. Los recursos del rentista despilfarrador van, pues, disminuyendo día tras día precisamente en razón *inversa* a la proporción en que aumentan los recursos y las tentaciones del dsifrute. Al rentista, por tanto, sólo le quedan dos caminos: o consumir su capital, con lo que desaparecerá como rentista, o convertirse a su vez en capitalista industrial... Por otra parte, aunque la *renta de la tierra* experimente un aumento constante por virtud del auge del movimiento industrial —como ya hemos visto—, llega necesariamente un momento en que la propiedad territorial se incorpora necesariamente a la categoría del capital sujeto a reproducción con una ganancia como otra propiedad cualquiera, a lo que se llega, además, como resultante del propio movimiento industrial. Lo cual significa que también el terrateniente dilapidador tiene necesariamente que elegir entre devorar su capital, lo que equivaldría a perecer como rentista, o convertirse en arrendatario

[j] El manuscrito aparece, aquí, defectuoso. [k] En esta página del manuscrito aparece un trozo roto; faltan como unas tres líneas.

de su propia finca, en industrial agrícola. La baja del interés del dinero —que representa, según Proudhon, la abolición del capital y la tendencia hacia la socialización de éste— sólo constituye, por tanto, directamente, un síntoma de la victoria total del capital activo sobre la riqueza dilapidadora; o, dicho en otras palabras, la transformación de toda la propiedad privada en capital industrial, la victoria total de la propiedad privada sobre todas las que *en apariencia* siguen siendo cualidades humanas de ella y el total sojuzgamiento del propietario a la esencia de la propiedad privada, que es el *trabajo*. Cierto que también el capitalista industrial es sujeto de disfrute. No retorna en modo alguno a la sencillez antinatural de la necesidad, pero su disfrute es solamente algo accesorio; la diversión se subordina aquí a la producción y el disfrute mismo es algo sujeto a *cálculo* y, por tanto, algo por sí mismo *económico*, pues se carga en cuenta al capital, lo que hace que su disfrute no pueda representar un costo mayor del susceptible de ser reembolsado mediante la reproducción del capital con su ganancia. Ello quiere decir que el disfrute queda subordinado al capital y el individuo que disfruta al individuo capitalizador, a la invresa de lo que antes ocurría. Por consiguiente, la baja del interés es solamente un síntoma de la abolición del capital en cuanto es un síntoma de su propia y completa dominación, de la enajenación total y completa, y en cuanto, por tanto, marche velozmente hacia su superación. Es éste, en general, el único modo cómo lo que existe corrobora lo contrario de lo que es. La disputa entre los economistas en torno al lujo y el ahorro es, por tanto, sencillamente la disputa entre los economistas que han llegado a ver claro acerca de la esencia de la riqueza y los que siguen dejándose llevar de reminiscencias románticas, antiindustriales. Pero ninguno de los dos campos sabe reducir a su expresión más simple el objeto de la disputa, razón por la cual no llegan nunca a entenderse. |XXI|| [216]

||XXXIV| La *renta de la tierra*, además, ha sido derrocada en cuanto renta de la tierra, ya que los economistas modernos, frente al argumento fisiocrático de que el terrateniente era el único productor, han demostrado que el único rentista totalmente improductivo es, por el contrario, el terrateniente. Según estos economistas, la agricultura es función propia de los capitalistas, quienes invierten sus capitales en esta rama cuando esperan que les rinda la ganancia usual. De este modo, la tesis fisiocrática de que la propiedad de la tierra es la única que debe pagar impuestos al Estado, por ser la única productiva y, por consiguiente, la única que merece ser reconocida e intervenir en los asuntos públicos, se invierte ahora y se convierte en la tesis contraria: la de que el impuesto sobre la renta de la tierra es el único que recae sobre un ingreso improductivo y el único que, por esta razón, no va en detrimento de la producción nacional. Así concebida la cosa, se sobreentiende que las prerrogativas políticas de los terratenientes, ahora, no descansan tampoco sobre el hecho de ser los principales contribuyentes.

Lo que Proudhon se representa como movimiento del trabajo contra el capital es simplemente el movimiento del trabajo convertido en capital, el movimiento del *capital industrial* contra el capital que no se consume *como* capital o, en otras palabras que no se consume industrialmente. Movimiento que sigue su marcha victoriosa, la marcha de la victoria del capital *industrial.* Así, pues, solamente si concebimos el *trabajo* como la esencia de la propiedad privada podremos penetrar también en su determinabilidad real, en el movimiento de la economía política.

La *sociedad* —tal y como se presenta ante el economista— es la sociedad *burguesa,* en la que cada individuo representa un conjunto de necesidades y existe para el otro ||XXXV| solamente en tanto que el otro existe para él, en cuanto ambos actúan mutuamente como medios. El economista, al igual que la política en sus derechos del hombre, lo reduce todo al hombre, es decir, al individuo, al que despoja de toda determinabilidad, para clasificarlo simplemente como capitalista o como obrero. La *división del trabajo* es la expresión económica del *carácter social del trabajo,* dentro de la enajenación. Y como, a su vez, el *trabajo* no es sino una expresión de la actividad humana dentro de la enajenación, de la manifestación de vida como enajenación de la vida, podemos también decir que la *división del trabajo* es, sencillamente, el establecimiento *enajenado, alienado* de la actividad humana como *actividad genérica real* o como la *actividad del hombre en cuanto ser genérico.*

Entre los economistas encontramos mucha oscuridad y numerosas contradicciones acerca de la *esencia* de la *división del trabajo* —concebida necesariamente como motor fundamental de la producción de la riqueza, a partir del momento en que el *trabajo* pasó a ser reconocido como la *esencia* de la *propiedad privada*—, es decir, acerca de esta *forma enajenada y alienada* de la *actividad humana como actividad genérica.*

Adam Smith: "La *división del trabajo* no nace originariamente de la sabiduría del hombre, sino que es un resultado necesario, lento y paulatino, de la tendencia a cambiar y negociar unos productos por otros. Esta tendencia a comerciar es, probablemente, una consecuencia inevitable del empleo de la razón y del lenguaje. Es algo común a todos los seres humanos y que no se da en ningún animal. El animal afirma su independencia total cuando sale de la infancia. El hombre, por el contrario, recurre constantemente a la ayuda de otros y en vano confiaría en que esta ayuda se le prestara por pura benevolencia. El mejor camino para lograrla es apelar al interés personal de los demás y llevarlos a comprender que están interesados en hacer por él lo que de ellos espera. No nos dirigimos a la *humanidad* de los otros, sino a su *egoísmo* y nunca les hablaremos de *nuestras necesidades,* sino de *sus conveniencias.*" "Y, como obtenemos unos de otros, mediante transacciones mediante el cambio y la compra, la mayor parte de los buenos oficios que necesitamos, esta disposición a *negociar* es también la que da origen y nacimiento a la *división del trabajo.* Así, por ejemplo, en una tribu de cazadores o de pastores, vemos que un individuo hace arcos y flechas con mayor destreza y rapidez que otros.

Pues bien, este individuo cambia a sus compañeros los productos que fabrica, por ganado y caza, y al cabo se da cuenta de que por este medio puede obtener más caza y más ganado que si personalmente saliese al campo a cazar o pastorear. Y, atento a su propio interés, acaba convirtiendo en su principal actividad la elaboración de arcos, etc. La diferencia entre los *talentos naturales* de los diversos individuos no es tanto la *causa* como el *efecto*[l] de la división del trabajo... Si no fuese por la tendencia a cambiar y negociar, todos los hombres se habrían visto obligados a procurarse por sí mismos lo necesario y útil para su vida. Todos habrían necesitado realizar *las mismas faenas* y no habría podido surgir esa *diferencia de ocupaciones* que es la que da pie para que se produzca una gran diferencia de talentos. Esta tendencia es la que crea la diferencia de talentos entre los hombres, y la misma tendencia hace que dicha diferencia resulte provechosa. Muchas tribus de animales de la misma especie reciben de la naturaleza una diferencia de carácter mucho más marcada que la que puede observarse entre los hombres antes de que éstos lleguen a adquirir una cultura y a desarrollar sus costumbres. Por naturaleza, un filósofo no difiere de un cargador en talento e inteligencia ni la mitad de lo que entre sí pueden diferir un perro faldero y un perro de caza, un perro de caza y un perro de aguas o un perro de aguas y un perro pastor. Y, sin embargo, estas diferentes razas de animales, aún siendo de la misma especie, apenas se prestan utilidad alguna las unas a las otras. El perro faldero no puede añadir a su fuerza las ventajas ||XXXVI| que supone la rapidez del perro de caza, etc. Ante la imposibilidad de cambiar o negociar por no tener la predisposición necesaria para ello, los efectos de estos diferentes talentos o grados de inteligencia no pueden ponerse *en común*[l] ni contribuyen en lo más mínimo *a la mayor ventaja* o *conveniencia de la especie*.[l] Cada animal se ve obligado a sustentarse y defenderse por sí mismo, con sus solas fuerzas y de un modo independiente, sin aventajarse para nada de la diversidad de talentos con que la naturaleza ha dotado a sus congéneres. En cambio, entre los hombres de caracteres más disímiles se prestan utilidad los unos a los otros, ya que la tendencia general al trueque, al comercio y al cambio hace que los *diferentes productos* de sus respectivos talentos se aporten a un fondo común, donde cada cual puede comprar la parte del producto de la industria de otros que necesite o desee. Y, como esta tendencia al *intercambio* origina la *división del trabajo*, tenemos que el *desarrollo* de esta *división*[m] se halla siempre limitado por la *extensión*[m] de la *capacidad para intercambiar*[m] o, dicho en otras palabras, por la *extensión*[m] *del mercado*. Si éste es muy reducido, nadie se sentirá movido a dedicarse íntegramente a una ocupación, pues no podrá cambiar la parte sobrante del producto de su trabajo que exceda de su consumo personal por las partes del producto de la industria de otros que necesite o apetezca..." En una sociedad *desarrollada*,[m] "todo hombre vive mediante *échanges*, gracias al intercambio, y es hasta cierto punto un *comerciante*,[m] y la *sociedad misma*[m] acaba siendo, propiamente, una sociedad *comercial*." [m] (Véase Destutt de Tracy: "La seguridad es una serie de cambios recíprocos; toda la esencia de la sociedad se cifra en el *commerce*" [217] "...la acumulación de los capitales aumenta con la división del trabajo, y viceversa."

Hasta aquí, *Adam Smith*.[218]

[l] Subrayado por Marx. [m] Subrayado por Marx.

"Si cada familia produjera todo lo que consume, la sociedad podría vivir y desarrollarse, pero no se realizaría ninguna clase de intercambio; *aunque no fundamental*, el intercambio es indispensable en el actual estado de desarrollo de nuestra sociedad; la división del trabajo representa un empleo hábil de las fuerzas del hombre: acrecienta también los productos de la sociedad y el poder y disfrute de ésta, pero despoja y menoscaba la capacidad de todo hombre, individualmente considerado. No puede existir producción sin cambio."

Son palabras de *J. B. Say*.[219]

"Las capacidades propias del hombre son su inteligencia y sus dotes físicas para el trabajo: las que provienen de la sociedad consisten en la capacidad para la *división del trabajo* y para la *distribución de los diversos trabajos entre los diferentes hombres*... y en la *posibilidad de intercambiar* los *servicios mutuos* y los productos que constituyen estos medios... El motivo por el que un hombre presta sus servicios a otro es el egoísmo, pues los servicios prestados a otro reclaman de quien los recibe una recompensa. El derecho exclusivo de propiedad privada es indispensable para que pueda establecerse el intercambio entre los hombres." "Cambio y división del trabajo se condicionan mutuamente entre sí."

Así se expresa *Skarbek*.[220]

Para *Mill*, el cambio ya desarrollado, el *comercio*, es *consecuencia* de la *división del trabajo*.

"La actividad humana puede reducirse a elementos muy simples. Lo único que en realidad puede hacer el hombre es producir movimiento. Puede mover las cosas, acercándolas o separándolas; ||XXXVII| las propiedades de la materia se encargan de lo demás. En el empleo de trabajo y maquinaria se ve con frecuencia cómo puede aumentarse la eficacia mediante una hábil distribución, separando todas las operaciones que se entorpecen unas a otras y asociando las que mutuamente se estimulan de algún modo. Como, en general, los hombres no pueden ejecutar muchas operaciones distintas con la misma rapidez y destreza con que aprenden a realizar unas cuantas, resulta siempre ventajoso limitar en la medida de lo posible el número de operaciones encomendadas a cada uno. Bajo la división del trabajo y la distribución más ventajosa posible de las fuerzas del hombre y de la maquinaria, se hace necesario, en muchos casos, operar en gran escala o, dicho en otros términos, producir las mercancías en grandes cantidades. Esta ventaja es la que hace nacer las grandes manufacturas, algunas de las cuales, colocadas en las condiciones más favorables, abastecen con frecuencia, no a un solo país, sino a varios con la cantidad necesaria de la mercancía de que se trata."

Así escribe *Mill*.[221]

Pero toda la economía política moderna coincide en afirmar que la división del trabajo y la riqueza de la producción, la división del trabajo y la acumulación del capital, se condicionan mutuamente y que la propiedad privada *libre de toda traba* y confiada a sí misma es la única que puede producir la más útil y más amplia división del trabajo.

El razonamiento de *Adam Smith* puede resumirse del modo siguien-

te: La división del trabajo infunde a éste una capacidad de producción ilimitada. La división del trabajo descansa sobre la tendencia al *cambio* y al *comercio*, tendencia específicamente humana, que probablemente no es el resultado del azar, sino que responde al empleo de la razón y del lenguaje. El móvil de los agentes del cambio no es el sentimiento de *humanidad*, sino el *egoísmo*. La diversidad de talentos humanos es más bien efecto que causa de la división del trabajo, es decir, del cambio. Además, es precisamente el cambio el que hace que esta diversidad de talentos resulte beneficiosa. Las características específicas de las diversas razas de una especie animal son, por naturaleza, más acusadas que las diferencias existentes entre las diversas dotes y actividades humanas. Pero, como los animales no pueden realizar actos de *cambio*, ningún individuo animal se beneficia con las cualidades distintas de otro de la misma especie, pero de distinta raza. Los animales no pueden poner en común las cualidades de su especie; no pueden contribuir en nada al beneficio y utilidad *común* de ésta. Al contrario de lo que sucede con el *hombre*, que es capaz de compartir con sus semejantes los talentos y tipos de actividad más dispares, *ya que* puede poner sus *diferentes* productos en un fondo común, del que cada cual compra lo que le conviene. Y, como la división del trabajo nace de la tendencia al *cambio*, cree y se ve limitada por la *extensión* misma del *cambio*, es decir, por la extensión del *mercado*. Al alcanzar cierto grado de desarrollo, todo hombre es un *comerciante* y toda sociedad se convierte en una *sociedad comercial*.

Say ve en el *cambio* un fenómeno fortuito, no fundamental. La sociedad podría existir sin cambio. Este se hace indispensable cuando la sociedad llega a un punto avanzado. Sin embargo, la *producción* no puede existir *sin cambio*. La división del trabajo constituye un medio *cómodo y útil*, una aplicación conveniente de las fuerzas humanas al servicio de la riqueza social, pero menoscaba la *capacidad de todo hombre, individualmente* considerado. Esta última observación representa un progreso de Say.

Skarbek distingue entre las *fuerzas individuales, propias del hombre,* la inteligencia y la aptitud física para el trabajo, y las *fuerzas derivadas de la sociedad*, que son el *cambio* y la *división del trabajo*, mutuamente condicionados. Pero la premisa necesaria del cambio, afirma este autor, es la *propiedad privada*. Con ello, expresa Skarbek bajo forma objetiva lo mismo que dicen Smith, Say y Ricardo al señalar que *el egoísmo*, el *interés privado* es la base del cambio y que la *compraventa viene a constituir* la forma *esencial* y *adecuada* que el cambio reviste.

Para *Mill*, el *comercio* constituye la consecuencia de la *división del trabajo*. La actividad *humana* se reduce, según él, a un *movimiento mecánico*. La división del trabajo y el empleo de máquinas fomentan la riqueza de la producción. A un hombre sólo se le debe encomendar el menor número posible de operaciones. A su vez, la división del trabajo y el empleo de máquinas condicionan la producción en

masa de la riqueza, es decir, la concentración de la producción. Y esto es lo que constituye la razón de ser de las grandes manufacturas.

||XXXVIII| Es del más alto interés pararse a considerar la *división del trabajo* y el *cambio*, ya que son, una y otra, las expresiones *ostensiblemente enajenadas* de la *actividad* y la *fuerza esencial* del hombre como una actividad y una fuerza esencial *genéricas.*

Decir que la *división del trabajo* y el *cambio* tienen como fundamento la *propiedad privada* vale tanto como afirmar que el *trabajo* es la esencia de la propiedad privada, afirmación que el economista no está en condiciones de probar y que nosotros queremos probar por él. Precisamente en el hecho de que la *división del trabajo* y el *cambio* sean estructuraciones de la propiedad privada va ya implícita la doble prueba de que la vida *humana*, por una parte, necesita de la *propiedad privada* para su realización y, por otra parte, la de que ahora necesita de la superación de la propiedad privada.

División del trabajo y *cambio* son los dos fenómenos a que el economista se remite en apoyo del carácter social de su ciencia y en los que se pone de relieve la contradicción de una ciencia que en una sola fórmula expresa inconscientemente la razón de ser de la sociedad mediante el interés particular y antisocial.

Los factores que debemos tomar en consideración son los siguientes: Ante todo, se considera como fundamento o efecto mutuo de la división del trabajo la *tendencia al cambio*, cuya base se encuentra en el egoísmo. Say no repite el cambio como *fundamental* para la esencia de la sociedad. Se explica la riqueza, la producción, por la división del trabajo y el cambio. Se reconoce que la división del trabajo empobrece y desmedula la actividad individual. Se reconoce que el cambio y la división del trabajo producen la gran *diversidad de talentos humanos*, diversidad, que, a su vez, resulta beneficiosa gracias al cambio. Skarbek divide las fuerzas esenciales de la producción o las fuerzas esenciales productivas del hombre en dos partes: 1) las fuerzas individuales e inherentes al hombre, su inteligencia y su aptitud o capacidad especial para el trabajo, y 2) la división del trabajo y el cambio, *derivados* de la sociedad, no del individuo real. Además, se nos dice que la división del trabajo se halla limitada por el *mercado*. Le afirma que el trabajo humano, es simple *movimiento mecánico* y que lo fundamental son las propiedades materiales de los objetos. Que a un individuo se le deben encomendar las menores operaciones posibles. Dispersión del trabajo y concentración del capital; nulidad de la producción individual y producción de la riqueza en masa. Sentido de la propiedad privada, dentro de la división del trabajo. |XXXVIII|| [222]

[El dinero]

||XLI| Si las *sensaciones*, las pasiones, etc., del hombre no son simplemente conceptos antropológicos en el sentido [estricto] de la pala-

bra, sino que son afirmaciones verdaderamente *ontológicas* de la esencia (de la naturaleza), y si, además, sólo se afirma realmente por el hecho de que su *objeto* es para ellas un objeto *sensible*, ello quiere decir: 1) que su modo de afirmarse no es, en manera alguna, uno y el mismo, sino que constituye más bien un modo diferenciado de afirmar la peculiaridad de su existencia, de su vida, que el modo como el objeto existe para ellas es el modo peculiar de su *disfrute;* 2) donde quiera que la afirmación sensible sea la directa superación del objeto en su forma independiente (comer, beber, elaborar un objeto, etc.), ello representa la afirmación del objeto; 3) en cuanto el hombre es *humano* y son *humanas*, por tanto, sus sensaciones, etc., la afirmación del objeto a través de otro constituye también su propio disfrute; 4) solamente la industria desarrollada, es decir, la mediación de la propiedad privada, hace que la esencia ontológica de la pasión humana llegue a adquirir totalidad y humanidad; la ciencia del hombre es, a su vez, por tanto, un producto de la práctica, en la que el hombre se manifiesta y actúa por sí mismo; 5) el sentido de la propiedad privada —rescatada de esta enajenación— es la *existencia* de los *objetos esenciales* para el hombre, tanto como objeto de disfrute cuanto como objeto de actividad.

Por consiguiente, el *dinero*, en cuanto dotado de la *cualidad* de poder comprarlo todo, de la capacidad de apropiarse todos los objetos, es el *objeto*, en posesión eminente. El carácter universal de su *cualidad* es la omnipotencia de su ser; se trata, por tanto, de un ser todopoderoso... El dinero es el *alcahuete* entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre. Y *lo que* sirve de mediador de *mi* vida, me sirve también *a mí* de *mediador* de la existencia de los otros hombres. Es para mí el *otro* hombre.

¡Qué diablo! Manos y pies,
Cabeza y trasero, todo es tuyo.
Y ¿acaso todo aquello que disfruto
Es, por ello, menos mío?
Si puedo pagar seis yeguas,
¿Acaso sus fuerzas no son mías?
Cabalgo sobre ellas, como un hombre
Que dispusiera de veinticuatro piernas.

Goethe, *Fausto* (Mefistófeles).[223]

Shakespeare, en *Timón de Atenas:*

¿Oro? ¿Oro precioso, rojo, fascinante?
El oro torna blanco al negro, al feo hermoso,
Virtuoso al malvado, al anciano mancebo,
Valeroso al cobarde y noble al ruin.
El oro... aleja al sacerdote del altar
Y retira la almohada bajo la cabeza del enfermo.
Este áureo esclavo ata y desata

Vínculos consagrados; bendice al maldito;
Hace amable la lepra; honra al ladrón
Y le da rango, poder y preeminencia
En el consejo de los senadores; conquista pretendientes
A la vida provecta y corcovada;
Es como un bálsamo que rejuvenece
Y pinta con los colores de la primavera
A los pacientes de pútridas lacerias
Arrojados con asco de los lazaretos.
¡Oh, maldito metal,
Vil ramera de los hombres,
Simiente de discordia entre los pueblos!

Y más adelante:

¡Oh, dulce regicida, noble cizaña
Entre padres e hijos! ¡Brillante corruptor
del más puro lecho de himeneo! ¡Oh, valeroso Marte!
¡Oh, novio eternamente joven y adorado,
Fuego ardiente que derrite la sagrada nieve
En el casto regazo de Diana! ¡Oh, *deidad visible*,
Que unes en abrazo los dos polos
Y los haces besarse! ¡Que hablas todas las lenguas
||XLII| Y convences a todos! ¡Oh, piedra de toque de los corazones!
¡Piensa que tu esclavo, el hombre, puede rebelarse!
¡Ojalá tu fuerza se *aniquile*, confundiéndolos a todos,
Y que las bestias se adueñen de este mundo! [224]

Shakespeare pinta de mano maestra la esencia del *dinero*. Comencemos, para poder entender al poeta inglés, con la interpretación del pasaje de Goethe.

Lo que puedo hacer mío con *dinero*, lo que puedo pagar, es decir, lo que puedo comprar con dinero, ese *soy yo*, eso es el poseedor mismo del dinero. Mi fuerza llega hasta donde llega la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis propias cualidades y fuerzas esenciales, las de quien lo posee. No es, por tanto, en modo alguno mi individualidad la que determina lo que yo *soy y puedo*. No importa que sea *feo:* con dinero puedo comprarme la mujer *más hermosa* del mundo. Lo que quiere decir que no soy *feo*, pues el dinero se encarga de destruir los efectos de la *fealdad*, su fuerza repelente. No importa que sea —como individuo— un hombre *tullido;* el dinero se encarga de dotarme de veinticuatro piernas; lo que quiere decir que no soy tullido. No importa que sea un hombre vil, innoble, infame, ignorante y necio; el dinero es noble y ennoblece a quien lo posee. El dinero es el supremo bien y hace, por tanto, bueno y virtuoso a su poseedor, curándolo de la infamia de ser un hombre vil, pues si tengo dinero pasaré por hombre honrado. No me importa ser *necio*, pues el dinero, que es el *verdadero espíritu* de todas las cosas, se encarga de dar inteligencia a su necio poseedor. Además, con dinero pueden

comprarse los talentos, ¿y acaso los que nos da poder sobre el ingenio no es más ingenioso que el ingenio mismo? Quien con dinero puede *todo* aquello que anhela el corazón humano, ¿no posee con ello todas las potencias del hombre? ¿Acaso mi dinero no me convierte en todopoderoso, por muy impotente que yo sea?

Si el *dinero* es el vínculo que me une a la sociedad, que me une a la naturaleza y a los hombres, ¿no es el dinero el vínculo de todos los *vínculos?* ¿No puede atar y desatar todos los lazos? ¿Y no es también, por ello mismo, el medio general de la *desunión?* El dinero es la verdadera *moneda fraccionaria,* al igual que el verdadero medio de *unión,* la fuerza galvánico-química de la sociedad.

Shakespeare destaca en el dinero, principalmente, dos cualidades:

1) el dinero es la deidad visible que se encarga de trocar todas las cualidades generales y humanas en lo contrario de lo que son, la confusión e inversión general de las cosas; por medio del dinero se unen los polos contrarios;

2) el dinero es la ramera universal, la alcahueta universal de los hombres y los pueblos.

La inversión y la confusión de todas las cualidades naturalezas y humanas, la conjugación de dos imposibles, la fuerza *divina* del dinero radica en su propia *esencia,* en cuanto es la *esencia genérica* alienadora, enajenadora y enajenante de los hombres. Es la *capacidad* enajenada de la *humanidad.*

Lo que yo no soy capaz de hacer o de lograr en cuanto *hombre,* lo que, por tanto, no pueden conseguir todas las fuerzas esenciales de mi individualidad, puedo lograrlo por medio del *dinero.* Por tanto, el dinero hace de cada una de estas fuerzas esenciales lo que no son de por sí, es decir, lo *contrario* de lo que son.

Si quiero comer un manjar apetitoso o valerme de la porta, porque no me siento lo bastante fuerte para andar el camino a pie, el dinero se encarga de procurarme lo que quiero comer o de poner el coche a mi servicio; dicho en otros términos, el dinero convierte mis deseos en realidades, los traduce de una existencia puramente pensada, imaginaria, volitiva, en una existencia *sensible, real,* los trueca de mera representación en realidad, de un ser puramente imaginario en un ser real. Y, al operar esta mediación, [el dinero] es la fuerza *verdaderamente creadora.*

No cabe duda de que la *apetencia* se da también en quien carece de dinero, pero esta apetencia no pasa de ser una pura entidad imaginaria que no influye para nada sobre mí, sobre el tercero, sobre [el otro, ||XLIII| que carece de existencia y que, por tanto, para mí mismo es *irreal* y *carente de objeto.* La diferencia que media entre la demanda efectiva, basada en el dinero, y la demanda inoperante, basada en mis necesidades, en mis apetitos, deseos, etc., es la diferencia que hay entre el *ser* y el *pensar,* entre la representación que *existe* simplemente dentro de mí y la representación que se da como *objeto real* fuera de mí y para mí.

Cuando no poseo dinero para hacer un viaje, no siento la *necesidad,* una necesidad real y realizable, de viajar. Si siento *vocación* para el estudio, pero no dispongo del dinero necesario para ello, es como si no tuviera *vocación* de estudiar, una vocación *efectiva* y *verdadera.* En cambio, si no siento vocación *alguna* para el estudio, pero tengo la voluntad y el dinero necesarios, sí tendré la voluntad *eficiente* de estudiar. El *dinero,* en cuanto el *medio* y el *poder* generales —externos, no provenientes del hombre como hombre, ni de la sociedad humana como tal sociedad— que permite convertir la *representación en realidad* y la *realidad en mera representación,* convierte las *fuerzas esenciales reales del hombre y de la naturaleza* en representación puramente abstractas y, por ello mismo, en algo *imperfecto,* en atormentadoras quimeras, a la par que, de otra parte, convierte las *reales imperfecciones y quimeras,* las fuerzas esenciales impotentes y existentes solamente en la imaginación del individuo, en *fuerzas esenciales y capacidades reales.* Así, pues, aunque sólo sea por esta función que desempeña, el dinero representa la inversión general de las *individualidades,* que las convierte en lo contrario de lo que son y concede a sus cualidades atributos contradictorios con ellas mismas.

El dinero, en cuanto tal poder de inversión, actúa, pues, en contra del individuo y en contra de los vínculos sociales, etc., que afirman ser *esenciales.* Convierte la lealtad en felonía, el amor en odio y el odio en amor, la virtud en vicio y el vicio en virtud el siervo en señor y al señor en siervo, a la estupidez en talento y al talento en estupidez.

Como el dinero, en cuanto el concepto existente y efectivo del valor, trueca y confunde todas las cosas, representa la *confusión* e *inversión* general de las cosas todas y es, por tanto, el mundo invertido, la confusión e inversión de todas las cualidades naturales y humanas.

Quien puede con su dinero comprar valentía es valiente, aunque sea un cobarde. Y, como el dinero no se cambia por una determinada cualidad, por una cosa determinada o por una determinada fuerza humana, sino por todo el mundo objetivo humano y natural, tenemos que —considerado desde el punto de vista de su poseedor— trueca toda cualidad por cualquier cualidad o cualquier objeto, incluso contradictorio con aquélla; une y hermana los polos contrarios y obliga al abrazo de lo contradictorio.

Tomando al *hombre* como *hombre* y su actitud ante el mundo, como una actitud humana, y veréis que sólo podeis cambiar amor por amor, confianza por confianza, etc. Quien quiera gozar del arte, necesita, ser un hombre dotado de cultura artística; quien desee influir sobre otros hombres, necesita ejercer sobre ellos una influencia realmente estimulante y propulsora. Cada una de las actitudes del hombre hacia el hombre y hacia la naturaleza tiene que ser una *determinada manifestación* de su vida *individual real,* una manifestación que corresponda al objeto de su voluntad. Quien experimente amor sin ser correspondido, es decir, sin que su amor provoque el amor del ser amado, quien por medio de su *manifestación de vida* como amante no sea, al

mismo tiempo, un *ser amado*, sentirá que su amor es importante, una fuente de desdicha. |XLIII||

[*Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general*]

||XI| 6. Tal vez sea este el lugar indicado para decir algo acerca de la comprensión y la legitimación de la dialéctica hegeliana en general y, en particular, acerca de su aplicación en la *Fenomenología* y en la *Lógica* y, por último, acerca de la actitud del moderno movimiento crítico.

Su preocupación por el mundo antiguo y su apego tan grande al tema, entorpeciendo su desarrollo, hacen que la moderna crítica alemana adopte una actitud totalmente acrítica en cuando al método empleado para criticar y revele una ausencia total de conciencia en lo tocante al problema *aparentemente formal*, pero en realidad *esencial:* el de nuestra actitud ante la *dialéctica* hegeliana. Esta falta de conciencia —en cuanto a las relaciones entre la crítica moderna y la filosofía hegeliana en general y en particular la dialéctica— era tan grande, que críticos como *Strauss* y *Bruno Bauer*, el primero en toda su obra y el segundo en sus *Sinópticos* (donde, enfrentándose a Strauss, postula la "Autoconciencia" del hombre abstracto en lugar de la sustancia de la "naturaleza abstracta") e incluso todavía en el *Cristianismo descubierto*, aparecen aún, por lo menos en potencia, totalmente prisioneros de la lógica hegeliana. En el *Cristianismo descubierto*, por ejemplo, leemos:

"Como si la Autoconciencia, en cuanto pone el mundo, la diferencia y se hace brotar a sí misma en aquello que hace brotar, puesto que cancela de nuevo por sí mismo la diferencia de lo que ha brotado, ya que sólo es ella misma en el hacer brotar y en el movimiento; como si no tuviese en este movimiento su finalidad", etc. O bien: "Ellos" (es decir, los materialistas franceses) "aún no han sabido ver que el movimiento del universo sólo ha devenido realmente y se ha entroncado en unidad consigo mismo en cuanto el movimiento de la Autoconciencia." [225]

Expresiones que incluso en cuanto al lenguaje se confunden totalmente con la concepción hegeliana y se limitan a repetirla al pie de la letra.

||XII| Hasta qué punto, en el acto de la crítica (Bauer, *Sinópticos*) no se tenía una conciencia acerca de la actitud que se adoptaba ante la crítica hegeliana y hasta qué punto esta conciencia no surgía tampoco después del acto de la crítica material, lo revela Bauer cuando en su *Buena causa de la libertad*, desecha la comprometedora pregunta del señor Gruppe: "Ahora bien, ¿qué hay de la lógica?", diciendo que la remite a los críticos futuros.

Pero, ahora, cuando ya Feuerbach —tanto en sus "Tesis" de las *Anékdotas* como, más detalladamente, en la *Filosofía del futuro*— ha

echado por tierra, en germen, la vieja dialéctica y la vieja filosofía; cuando, por el contrario, los críticos que no habían sabido llevar a cabo este hecho lo veían realizado en contra suya, lo veían proclamado como una crítica pura, resuelta y absoluta; después que, en su soberbia espiritualista, reducían todo el movimiento histórico a las relaciones entre el resto del mundo —que, frente a ella, cae en la categoría de "masa"— y ella misma, disolviendo todas las antítesis dogmáticas en *una sola* antítesis: la de su propia sabiduría y la necedad del mundo, la del Cristo crítico y la humanidad, "montón"; y, por último, después de proclamar el *Juicio final* crítico bajo la forma de que se acerca el día en que toda la humanidad decadente tendrá que comparecer ante ella, sondeada por ella en grupos para que todo montón especial reciba su *testimonium paupertatis*,[n] después de haber impuesto su superioridad sobre las sensaciones humanas y sobre el mundo, ante el cual, elevándose en sublime soledad sobre su trono, sólo deja caer de vez en cuando de sus labios sarcásticos la risa de los dioses olímpicos; después de todos estos divertidos partos del idealismo que agoniza bajo la forma de la crítica (del neohegelianismo), no nos hace ver siquiera el barrunto de un ajuste de cuentas crítico con su madre, la filosofía hegeliana, y ni tan sólo sabe apuntar su actitud crítica ante la dialéctica de Feuerbach. Es un comportamiento totalmente exento de crítica para consigo mismo.

Feuerbach es el único que mantiene una actitud *seria*, una actitud *crítica* ante la dialéctica hegeliana y que logra hacer verdaderos descubrimientos en este terreno; es, en general, el verdadero superador de la vieja filosofía. La grandeza de la aportación y la silenciosa modestia con que Feuerbach la entrega al mundo contrastan de un modo pasmoso con la actitud de los otros.

La gran hazaña de Feuerbach consiste:

1) en haber demostrado que la filosofía no es otra cosa que la religión plasmada en pensamiento y desarrollada de un modo discursivo; en haber probado que también ella debe, por tanto, ser condenada, como otra forma y modalidad de la enajenación de la esencia humana;

2) en haber fundado el *verdadero materialismo* y la *ciencia real*, por cuanto que Feuerbach erige, asimsimo, en principio fundamental de la teoría la relación social "entre el hombre y el hombre";

3) en haber opuesto a la negación de la negación, que se afirma como lo absolutamente positivo, lo positivo que descansa sobre sí mismo y tiene en sí mismo su fundamento.

Feuerbacha explica del siguiente modo la dialéctica hegeliana (fundamentando con ello el punto de partida de lo positivo, de la certeza sensible):

[En primer lugar,] Hegel parte de la enajenación (lógicamente, de lo infinito, de lo general abstracto) de la sustancia, de la abstracción absoluta y plasmada; es decir, expresándonos en términos populares, parte de la religión y la teología.

[n] Certificado de pobreza.

En segundo lugar, supera lo infinito y estatuye lo real, lo sensorial, lo finito, lo particular (filosofía, superación de la religión y de la filosofía).

En tercer lugar, supera lo nuevo, lo positivo, y restablece la abstracción, lo infinito. Restablecimiento de la religión y la teología.

Por tanto, Feuerbach *sólo* concibe la negación de la negación como contradicción de la filosofía consigo misma, como la filosofía que afirma la teología (la trascendencia, etc.), después de haberla negado, es decir, después de haberla afirmado en contraposición consigo misma.

La posición o autoafirmación y autoconfirmación que va implícita en la negación de la negación es concebida como una posición aún no segura de sí misma y que lleva, por tanto, en su entraña su contraposición, que duda de sí misma y que necesita, por tanto, ser probada; es decir, una posición que no se prueba a sí misma por su existencia, que no es confesada, y, al hacerlo así, conrtapone a ella la posición cierta ||XIII| a través de los sentidos directos inmediato y basada en sí misma.°

Pero mientras que Hegel había concebido la negación de la negación, conforme al aspecto postivo que en ella va implícito, como lo verdadero y únicamente positivo y, en cuanto al aspecto negativo que entraña, como el único y verdadero acto, y acto de manifestación de sí mismo, de todo ser, encontraba solamente la expresión *abstracta, lógica, especulativa* del movimiento de la historia, que no es todavía la historia *real* del hombre como un sujeto presupuesto, sino el mismo *acto de creación,* la *historia del nacimiento* del hombre. Hemos de explicar tanto la forma abstracta como la diferencia que este movimiento presenta en Hegel, en contraste con la crítica moderna y con respecto al mismo proceso en *La esencia del cristianismo* de Feuerbach, o, mejor dicho, la forma *crítica* de este movimiento que en Hegel es todavía un movimiento no crítico.

Echemos ahora una mirada al sistema hegeliano. Debemos comenzar por la *Fenomenología* de Hegel, la verdadera cuna y el secreto de la filosofía hegeliana.

Fenomenología.

A) *La Autoconciencia.*

I. *Conciencia.* α) Certeza sensible o el "Esto" y la "*Suposición*". β) La *percepción,* o la cosa con sus cualidades y la *ilusión.* γ) Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible.

II. *Autoconciencia.* La verdad de la certeza de sí mismo. *a*) Independencia y sujeción de la Autoconciencia, señorío y servidumbre. *b*) Li-

° En el margen inferior de esta página del manuscrito aparece, sin referencia, esta observación: "Feuerbach sigue concibiendo la negación de la negación, el concepto concreto, como el pensamiento que se sobrepuja en el pensamiento y que como pensamiento en general trata de dar directamente intuición, naturaleza, realidad." [226]

bertad de la Autoconciencia. Estoicismo, escepticismo, la conciencia desventurada.

III. *Razón.* Certeza y verdad de la razón. *a*) Razón observante; observación de la naturaleza y de la Autoconciencia. *b*) Realización de la Autoconciencia racional por sí misma. El placer y la necesidad. La ley del corazón y el desvarío de la infatuación. La virtud y el curso del mundo. *c*) La individualidad que es para sí, real en y para sí misma. El reino animal del espíritu y el engaño o la cosa misma. La razón legisladora. La razón que examina leyes.

B) *El Espíritu.*

I. El *Espíritu verdadero;* la éticidad. II. El Espíritu extrañado de sí mismo, la cultura. III. El Espíritu cierto de sí mismo, la moralidad.

C) La religión. *Religión natural, religión del acto, religión revelada.*

D) *El saber absoluto.*

La *Enciclopedia* de Hegel comienza con la Lógica, con el *pensamiento especulativo* puro, y termina con el *Saber absoluto*, con el Espíritu autoconsciente, con el Espíritu filosófico o absoluto que se capta a sí mismo, es decir, con el Espíritu abstracto suprahumano; así, pues, toda la *Enciclopedia* no es otra cosa que la *esencia desplegada* del Espíritu filosófico, su autobjetivación; del mismo modo que el Espíritu filosófico no es sino el Espíritu del mundo que se piensa dentro de su autoenajenación, es decir, el espíritu abstracto, enajenado, que se capta a sí mismo. La *Lógica* —la *moneda* del espíritu, el *valor discursivo*, especulativo, del hombre y de la naturaleza—, su esencia que se ha vuelto totalmente indiferente a toda determinabilidad real y, por tanto, irreal, el *pensamiento enajenado* y, por consiguiente, abstraído de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento *abstracto*. La *exterioridad de este pensamiento abstracto*... la *naturaleza,* tal y como para este pensamiento abstracto es. Es exterior a él, la pérdida de sí mismo; y ese pensamiento la capta también exteriormente, como pensamiento abstracto, pero como un pensar abstracto, enajenado; finalmente, el *Espíritu,* este pensamiento que retorna a su propia cuna, que, en cuanto espíritu antropológico, fenomenológicamente psicológico, ético, artístico-religioso, todavía no comienza rigiendo para consigo mismo, hasta que, por último, se encuentra y se relaciona consigo mismo como saber absoluto, es decir, como Espíritu abstracto, afirmándose a sí mismo y cobrando así su existencia consciente, la que a él le corresponde. Pues su existencia real es la *abstracción.*

Doble error de Hegel.

El primero se destaca con mayor claridad en la *Fenomenología,* que es la cuna de la filosofía hegeliana. Por ejemplo, cuando Hegel concibe la riqueza, el poder del Estado, etc., como una esencia enajenada

de la esencia *humana*, sólo lo hace en su forma discursiva... se trata de esencias discursivas y, por tanto, simplemente de una enajenación del pensamiento *puro*, es decir, del pensamiento filosófico abstracto. Todo el movimiento termina, por tanto, con el saber absoluto. De dónde se enajenan esos pensamientos y a qué se enfrentan con la pretensión de realidad que se arrogan: en eso consiste, cabalmente, el pensamiento abstracto. El *filósofo* —que es también, ahora, una forma abstracta del hombre enajenado— *se establece* como la *pauta* del mundo enajenado. Toda la *historia de la alienación* y toda la *revocación* de ésta es, por consiguiente, simplemente la *historia de la producción* del pensamiento abstracto, es decir, absoluto ||XVII|, del pensamiento lógico especulativo. La *enajenación*, que forma, por tanto, el verdadero interés de esta alienación y la separación de ella, es la antítesis del *en sí* y el *para sí*, de la *Conciencia* y la *Autoconciencia*, del *objeto* y el *sujeto*, es decir, la antítesis del pensamiento abstracto y la realidad sensible o de la sensoriedad real, dentro del pensamiento mismo. Todas las demás antítesis y el movimiento de ellas son solamente la *apariencia*, la *envoltura*, la forma *exotérica* de estas antítesis, las únicas interesantes, que forman el sentido de las otras (antítesis), las profanas. No es el que la esencia humana se *deshumanice*, se *objetive* en antítesis consigo misma, sino el que se *objetive* a *diferencia* de y en contraposición con el pensamiento abstracto, lo que se considera como la esencia estatuida de la enajenación y lo que se trata de superar.

||XVIII| La apropiación de las fuerzas esenciales del hombre convertidas en objetos, y en objetos además extraños, es, por tanto, en primer lugar, solamente una *apropiación* operada en la *conciencia*, en el *pensamiento puro*, es decir, en la *abstracción*, la apropiación de estos objetos como *pensamientos* y *movimiento de pensamientos*, razón por la cual ya en la *Fenomenología* —a pesar de su aspecto puramente negativo y crítico y a pesar de la crítica real contenida en ella y que con frecuencia se adelanta mucho al desarrollo posterior— yace latente como germen, en potencia, como un misterio, el positivismo acrítico y el idealismo no menos acrítico de las obras posteriores de Hegel, esta disolución y restauración filosóficas del empirismo presente. *En segundo lugar*. La reivindicación del mundo objetivo para el hombre; por ejemplo, el conocimiento de que la Conciencia *sensible* no es una Conciencia *abstractamente sensible*, sino una conciencia *humanamente* sensible, de que la religión, la riqueza, etc., no son más que la realidad enajenada de la objetivación *humana* de las fuerzas esenciales *del hombre* desentrañadas y puestas en acción y por tanto, solamente de *camino* hacia la verdadera realidad *humana*; esta apropiación o la penetración en este proceso se presenta, por tanto, en Hegel, de tal modo que la *sensoriedad*, la *religión*, el poder del Estado, etc., son esencias *espirituales*, pues solamente el *Espíritu* es la *verdadera* esencia del hombre, y la verdadera forma del Espíritu es el Espíritu pensante, el Espíritu lógico, especulativo. La *humanidad* de la naturaleza y de la naturaleza engendrada por la historia, de los productos

del hombre, se manifiesta en que son *productos* del Espíritu abstracto y, por tanto, en este sentido, momentos *espirituales, esencias discursivas.* La *Fenomenología* es, por consiguiente, la crítica oculta, todavía oscura y mistificadora ante sí misma; pero, en cuanto retiene la *enajenación* del hombre —aun cuando éste se manifieste solamente bajo la forma del Espíritu—, se hallan implícitos y ocultos en ella *todos* los elementos de la crítica y, con frecuencia, *preparados* y *elaborados* ya de un modo que descuella ampliamente sobre el punto de vista hegeliano. La "Conciencia desventurada", la "Conciencia honesta", la lucha entre "la conciencia noble y la conciencia vil", etc., son capítulos sueltos en que se contienen los elementos *críticos* —aunque todavía bajo una forma enajenada— de esferas enteras, como las de la religión, el Estado, la vida civil, etc. Por tanto, así como la *esencia,* el *objeto* en cuanto esencia discursiva, así también el *sujeto* es siempre *Conciencia* o *Autoconciencia;* o, por mejor decir, el objeto se manifiesta solamente como Conciencia *abstracta,* el hombre se manifiesta solamente como *Autoconciencia,* y las formas indistintas de la enajenación que se presentan son, por tanto, solamente distintas formas de la Conciencia y la Autoconciencia. Del mismo modo que, *en sí,* la Conciencia abstracta —que es como se capta el objeto— es simplemente un momento diferencial de la Autoconciencia, así también se manifiesta como resultado del movimiento la identidad de la Autoconciencia con la Conciencia, el Saber absoluto, y el movimiento del pensamiento abstracto en cuanto resultado, movimiento que no se opera ya hacia el exterior, sino que queda oculto en sí mismo, es decir, la dialéctica del pensamiento puro, es el resultado. |XVIII||

||XXIII| [227] Lo más grande de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final —la dialéctica de la negatividad, como el principio motor y engendrador— es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del *trabajo* y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo. El comportamiento *real, activo,* del hombre ante sí como ser genérico o la manifestación de sí mismo un ser genérico real, es decir, como ser humano, sólo es posible por el hecho de que crea y exterioriza realmente todas sus *fuerzas genéricas* —lo que, a su vez, sólo es posible mediante la actuación conjunta de los hombres, solamente como resultado de la historia— y se comporta ante ellas como ante objetos, lo que, a su vez, se hace posible, solamente y ante todo, bajo la forma de la enajenación.

La unilateralidad y limitación de Hegel las expondremos detalladamente a propósito del capítulo final de la *Fenomenología* sobre el Saber absoluto, capítulo que contiene tanto el espíritu compendiado de esta obra y su relación con la dialéctica especulativa como la *conciencia* del autor acerca de ambas y sus mutuas relaciones.

Provisionalmente, anticiparemos solamente esto: Hegel adopta el pun-

to de vista de la moderna economía política. Concibe el *trabajo* como la *esencia*, como el *ser* del hombre que se valoriza; ve solamente el lado positivo del trabajo, pero no su lado negativo. El trabajo es el *devenir para sí* del *hombre* dentro de la enajenación o en cuanto hombre enajenado. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el trabajo *abstractamente espiritual*. Por tanto, lo que en general constituye la *esencia* de la filosofía, la *enajenación del hombre que se sabe*, o la ciencia *enajenada que se piensa*, es lo que Hegel reconoce como esencia suya, y por ello puede, frente a la filosofía precedente, condensar sus aspectos concretos y presentar su filosofía como la filosofía. Lo que otros filósofos hacían —el captar diversos aspectos singulares de la naturaleza y la vida humana como aspectos de la Autoconciencia, y más exactamente de la Autoconciencia abstracta— es lo que Hegel *sabe* por la acción de la filosofía; por eso su ciencia es absoluta.

Pasemos ahora a nuestro tema.

"El Saber absoluto". Último capítulo de la "Fenomenología".

Lo fundamental es que el *objeto* de la *conciencia* no es otra cosa que la *Autoconciencia* o que el objeto es solamente la *Autoconciencia objetivada*, la Autoconciencia como objeto. (El postulado del hombre = Autoconciencia.)

Se trata, por tanto, de superar el *objeto de la conciencia*. La *objetividad* como tal vale para una actitud del hombre *enajenada*, que no corresponde a la *esencia humana*, a la Autoconciencia. La *reapropiación* de la esencia objetiva del hombre, engendrada como una esencia ajena, bajo la determinación de la enajenación, no sólo tiene, por tanto, la significación de superar la *enajenación*, sino también la *objetividad*, lo que significa, por tanto, que el hombre vale como una esencia *no-objetiva, espiritualista*.

El movimiento de la *superación del objeto de la conciencia* lo describe Hegel, por tanto, del modo siguiente:

El *objeto* no se revela solamente (ésta es, según Hegel, la concepción unilateral de aquel movimiento, es decir, la que sólo capta uno de sus lados) como *retornando* al *sí mismo*. El hombre se estatuye como igual al sí mismo. Pero el sí mismo es solamente el hombre *abstractamente* concebido y engendrado por la abstracción. El hombre es *simismático*. Su ojo, su oído, etc., son *simismáticos*; cada una de sus fuerzas esenciales lleva en ella la característica de la *simismeidad*. Pero, por ello mismo, es totalmente falso decir: la *Autoconciencia* está dotada de vista, de oído, de fuerzas esenciales. La Autoconciencia es más bien una cualidad de la naturaleza humana, del ojo humano, etc., no la naturaleza humana una cualidad de la ||XXIV| *Autoconciencia*.

El sí mismo abstraído y plasmado de por sí es el hombre como *egoísta abstracto*, es el *egoísmo* elevado en su abstracción pura al pensamiento. (Sobre esto, volveremos más adelante.)

El *ser humano*, el *hombre* es, para Hegel, Autoconciencia. Toda enajenación del ser humano no es, por tanto, *nada* más que *la enaje-*

nación de la Autoconciencia. La enajenación de la Autoconciencia no se considera como *expresión,* expresión reflejada en el saber y en el pensamiento, de la enajenación *real* de la esencia humana. Lejos de ello, la enajenación *real* y manifestada como real no es, en cuanto a su esencia *más íntima* oculta —y revelada solamente por la filosofía—, otra cosa que el *fenómeno* de la enajenación de la esencia humana real, de la *Autoconciencia.* Por eso la ciencia que comprende esto se llama *Fenomenología.* Toda reapropiación de la esencia objetiva enajenada se manifiesta, por tanto, como una incorporación en la Autoconciencia; el hombre que se apodera de su esencia es *solamente* la Autoconciencia que se apodera de la esencia objetiva; el retorno del objeto al sí mismo es, por tanto, la reapropiación del objeto.

Expresada *en todos sus aspectos,* la *superación* del *objeto de la conciencia* significa:

1o. que el objeto en cuanto tal se presenta ante la conciencia como llamado a desaparecer;

2o. que es la exteriorización de la Autoconciencia la que estatuye la coseidad;

3o. que esta exteriorización no tiene sólo una significación *negativa,* sino también otra positiva;

4o. y la tiene, no sólo *para nosotros* o en sí, sino también *para sí mismo.*

5o. *Para sí,* lo negativo del objeto o su superarse a sí mismo tiene una significación *postiva* o sabe la negatividad del mismo por el hecho de que se exterioriza a sí mismo, pues en esta exteriorización *se* estatuye como objeto o el objeto se estatuye a sí mismo, en gracia a la inseparable unidad del *ser para sí.*

6o. De otra parte, va implícito aquí, al mismo tiempo, este otro momento, a saber: que ha superado también y recobrado en sí esta exteriorización y objetividad, razón por la cual en *su* ser otro es, *como tal, en sí.*

7o. Este es el movimiento de la conciencia y ésta, por tanto, la totalidad de sus momentos.

8o. Y del mismo modo tiene que haberse comportado ante el objeto en la totalidad de sus determinaciones y haberlo captado en cada una de ellas. Esta totalidad de sus determinaciones hace de él *en sí* una *esencia espiritual,* y para la conciencia esto se convierte en verdad mediante la captación de cada una de ellas en particular como la de *sí mismo,* o mediante el comportamiento *espiritual* hacia ellas más arriba indicado.[228]

ad. 1. Que el objeto en cuanto tal objeto se representa ante la conciencia como un objeto en proceso de desaparición constituye, a su vez, aquel *retorno del objeto a sí mismo,* a que más arriba nos referíamos.

ad. 2. La *exteroirización de la Autoconciencia* estatuye la *coseidad.* Puesto que el hombre = Autoconciencia, o esencia objetiva exteriorizada o la *coseidad* (*lo que es para él objeto,* y para él solo es verdaderamente objeto lo que le es objeto esencial, lo que es, por tanto, su

esencia *objetiva.* Y como el *hombre real,* y tampoco, por tanto la *naturaleza* —el hombre es la naturaleza *humana*— no se erige como tal en sujeto, sino solamente la abstracción del hombre, la Autoconciencia, la coseidad, sólo puede ser la Autoconciencia exteriorizada) es = a la *autoconciencia exteriorizada* y la *coseidad* es estatuida por esta exteriorización. Es perfectamente natural que un ser vivo, natural, dotado y equipado de fuerzas esenciales objetivas, es decir, materiales, tenga *objetos naturales reales* de su esencia, como lo es también el que su autoexteriorización sea el estatuir un mundo *real,* pero bajo la forma de la *exterioridad* y, por tanto, no perteneciente a su esencia y superpoderoso. No hay en ello nada de enigmático ni de incomprensible. Lo enigmático sería más bien lo contrario. Y así mismo es claro que una *Autoconciencia,* es decir, su exteriorización, sólo pueda estatuir la *coseidad,* es decir, una cosa por sí misma puramente abstracta, una cosa de la abstracción, y no una cosa *real.* Como es ||XXVI| [229] también claro que la coseidad, por tanto, no es en absoluto nada *sustancial,* nada *esencial,* frente a la Autoconciencia, sino una mera *criatura,* algo *estatuido* por ella, y lo estatuido, en vez de confirmarse a sí mismo, no es más que una confirmación del acto de estatuir, que por un momento fija su energía como el producto y le asigna *en apariencia* —pero sólo por un momento— el papel de un ente sustantivo, real.

Si el *hombre* real, corpóreo, que pisa sobre la tierra firme y redonda y que aspira y respira todas las fuerzas de la naturaleza, sus fuerzas esenciales, reales y objetivas, *estatuye* su exteriorización como objetos ajenos, el *estatuir* no es sujeto; es la *subjetividad* de las fuerzas esenciales *objetivas,* cuya acción tiene necesariamente que ser, por tanto, una acción *objetiva.* La esencia objetiva actúa objetivamente, y no actuaría así si lo objetivo no residiera en su determinación esencial. Crea, estatuye *solamente objetos, porque* ella es estatuida por objetos, porque es *de por sí naturaleza.* Por tanto, en el acto de estatuir no se sale de su "actividad pura" para caer en una *creación* del *objeto,* sino que su producto *objetivo* no hace más que confirmar su *actividad objetiva,* su actividad como la actividad de un ente natural objetivo.

Vemos aquí cómo el naturalismo o humanismo consecuentes se distingue tanto del idealismo como del materialismo y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos. Y vemos, al mismo tiempo, cómo sólo el naturalismo es capaz de comprender el proceso de la historia universal.

<El *hombre* es directamente un *ser natural.* Como ser natural y ser natural vivo, se halla dotado, en parte, de *fuerzas naturales,* de *fuerzas vivas,* es un ser natural *activo;* estas fuerzas existen en él como dotes y capacidades, como instintos; y, en parte, es, en cuanto ser natural y corpóreo, dotado de sentidos, objetivo, un ser que *padece,* un ser condicionado y limitado, como lo son también el animal y la planta; esto quiere decir que los *objetos* de sus instintos existen

fuera de él, como *objetos* independientes de él, pero son *objetos* de sus necesidades, objetos esenciales, indispensables para el ejercicio y la afirmación de las fuerzas de su ser. Que el hombre es un ser corpóreo, dotado de fuerza natural, vivo, real, sensible, objetivo significa que los objetos de su ser, de sus manifestaciones de vida, son *objetos reales, sensibles,* que su vida sólo puede *exteriorizarse* sobre objetos reales y sensibles. *Ser* objetivo, natural, sensible y tener objetos, naturaleza, sentido, fuera de sí, o incluso ser objeto, naturaleza, sentido para un tercero son cosas idénticas.> El *hambre* es una *necesidad* natural; necesita, por tanto, de una *naturaleza* fuera de sí, de un *objeto* fuera de sí, para poder satisfacerse, para poder aplacarse. El hambre es la necesidad objetiva que un cuerpo siente de un *objeto* que existe fuera de él y que es indispensable para su integración y para la manifestación de su ser. El sol es el *objeto* de la planta, un objeto indispensable para ella, que confirma su vida, como la planta, a su vez, es objeto del sol, en cuanto *exteriorización* de la fuerza solar estimuladora de vida, de la fuerza esencial *objetiva* del sol.

Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí no es un ser *natural,* no participa de la esencia de la naturaleza. Un ser que no tiene un objeto fuera de sí no es un ser objetivo. Un ser que no es de por sí objeto para un tercer ser no tiene un ser por *objeto,* es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es un ser objetivo. ||XXVII| Un ser no objetivo es un *no-ser.*

Supongamos un ser que no sea objeto de por sí ni tenga un objeto. En primer lugar, un ser así sería un ser *único;* no existiría ningún otro fuera de él; sólo existiría él, como un ser solitario. En efecto, desde el momento en que existen otros objetos fuera de mí, en que yo no soy *solo,* soy *otros,* soy *otra realidad* que el objeto fuera de mí. Para este tercer objeto, soy, por tanto, *otra realidad* que él, es decir, soy *su objeto.* Un ser que no es objeto de otro ser presupone, por tanto, que no existe *ningún* ser objetivo. Tan pronto como tenga un objeto, éste me tiene por objeto a mí. Ahora bien, un ser *sin objeto* es un ente irreal, no sensible, puramente pensado, es decir, puramente imaginario, un ente de la abstracción. Ser *sensible,* es decir, ser real, es ser objeto de los sentidos, objeto *sensible, y,* por tanto, tener objetos sensibles fuera de sí, objetos de su sensoriedad. Ser sensible es ser *paciente.*

El hombre, como ser sensible objetivo, es, por tanto, un ser *paciente* y, por ser sus padecimientos sensibles, es un ser *apasionado.* La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto.

<Pero el hombre no es solamente un ser natural, sino que es, además, un ser natural *humano;* es decir, un ser que es para sí mismo y, por tanto, un *ser genérico,* y como tal debe necesariamente actuar y afirmarse tanto en su ser como en su saber. Por tanto, ni los objetos *humanos* son los objetos naturales tal y como directamente se ofrecen, ni el sentido *humano,* tal y como *es* de un modo inmediato,

es sensoriedad *humana*, objetividad humana. Ni la naturaleza —objetivamente— ni la naturaleza subjetivamente existe de un modo inmediatamente adecuado al ser *humano*.> Y, así como todo tiene que *nacer* naturalmente, así también el *hombre* tiene su acta de nacimiento, que es la historia, la que sin embargo, es para él una historia consciente y, por tanto, como acta de nacimiento, un acta de nacimiento que se supera de un modo consciente. La historia es la verdadera historia natural del hombre. (Sobre esto, volver más adelante.)

En tercer lugar puesto que este estatuir la coseidad misma no es más que una apariencia, un acto contradictorio con la escuela de la actividad pura, tiene que ser superado de nuevo, y la coseidad negada.

ad. 3, 4, 5, 6.— 3) Esta exteriorización de la conciencia no tiene solamente una significación *negativa*, sino también *positiva*, y 4) esta significación positiva no lo es solamente *para nosotros* o en sí, sino que lo es también para ella misma, para la conciencia. 5) Para *ella*, lo negativo del objeto o su superarse a sí mismo tiene una significación *positiva* o *sabe* esta negatividad por el hecho de que se exterioriza a sí mismo, pues en esta exteriorización lo *sabe* como objeto o el objeto se sabe a sí mismo por la unidad inseparable del *ser para sí*. 6) De otra parte, esto lleva implícito, al mismo tiempo, el otro momento de que ha superado y revocado también, exactamente lo mismo, esta exteriorización y objetividad, y, por tanto, es en su *ser de otro modo, como tal en sí*.

Ya hemos visto que la apropiación de la esencia objetiva enajenada o la superación de la objetividad bajo la determinación de la *enajenación* —que debe proceder partiendo de la alienidad indiferente hasta llegar a la verdadera alienidad hostil— tiene para Hegel, al mismo tiempo e incluso fundamentalmente, la significación de superar la objetividad, pues lo chocante en la alienación no es el carácter *determinado* del objeto, sino su carácter *objetivo* para la Autoconciencia. El objeto es, por tanto, algo negativo, que se supera a sí mismo, una *negatividad*. Esta negatividad del objeto no tiene para la conciencia una significación simplemente negativa, sino también otra *positiva*, pues aquella *negatividad* del objeto es, cabalmente, la *autoconfirmación* de la no-objetividad, de la ||XXVIII| *abstracción*, de su mismeidad. Para la *conciencia misma*, la negatividad del objeto tiene una significación positiva por el hecho de que *sabe* esta *negatividad*, la esencia objetiva, como su *autoenajenación*, de que sabe que sólo es por medio de su autoexteriorización...

El modo como la conciencia es y como algo es para ella, es el *saber*. El saber es su único acto. Por tanto, algo deviene para ella en cuanto *sabe* este *algo*. El saber es su único comportamiento objetivo. Ahora bien, este algo sabe la negatividad del objeto, es decir, la no distinción del objeto con respecto a ello, el no ser del objeto para ello, por cuanto sabe el objeto como su autoenajenación; es decir, se sabe —el saber en cuanto objeto— por cuanto que el objeto sólo es la *apariencia* de un objeto, un vapor imaginario, pero, en cuanto a

su esencia, es nada más que el saber mismo, que se enfrente a sí mismo, y, por tanto, se ha enfrentado a una *negatividad*, a un algo que no tiene *ninguna* objetividad, fuera del saber; o el saber sabe que, al no comportarse como un objeto, sólo es *fuera* de sí, se exterioriza; que *ello* sólo *se presenta en sí mismo* como objeto o que lo que se le aparece como objeto sólo es ello mismo.

De otra parte, dice Hegel, se halla implícito aquí, al mismo tiempo, otro aspecto, y es que ello, en la misma medida, ha superado y recobrado en sí esta exteriorización y objetividad y, por tanto, es en su *ser de otro modo, como tal, en sí.*

En estas disquisiciones, vemos reunidas todas las ilusiones de la especulación.

En primer lugar, la conciencia, la autoconciencia es, en su *ser otro, como tal, para sí.* Por tanto, si prescindimos aquí, de la abstracción hegeliana y, en vez de la Autoconciencia, ponemos, la Autoconciencia de hombre, *en su ser otro*. Lo cual implica, de una parte, que la conciencia —el saber como saber— el pensar como pensar —pretexta ser inmediatamente *lo otro* de sí mismo, pretexta ser sensoriedad, realidad, vida— el pensar que se sobrepuja en el pensar. (Feuerbach. [230]) Este aspecto va implícito en ello en cuanto que la conciencia, como sólo conciencia, no se siente .... por la objetividad enajenada, sino por la *objetividad en cuanto tal.*

En segundo lugar, ello lleva implícito el que el hombre autoconsciente, en cuanto ha reconocido y superado como autoenajenación el mundo espiritual —o la existencia general espiritual de su mundo— vuelve a confirmarla, sin embargo, en esta forma enajenada y la da como su verdadera existencia, la restaura, pretexta ser en su *ser otro, como tal, para sí*, y, por tanto, después de superar, por ejemplo la religión, después de haber reconocido la religión como un producto de la autoenajenación, se encuentra confirmado, sin embargo, en la *religión como religión*. Esta es la raíz del *falso* positivismo de Hegel o de su criticismo meramente *aparente;* lo que Feuerbach llama el estatuir, negar y restaurar la religión, o la teología, pero que debe concebirse de un modo más general. Por tanto, la razón es en sí en la sinrazón como sinrazón. El hombre, que reconoce llevar una vida exteriorizada en el derecho, la política, etc., lleva en esta vida exteriorizada, como tal, su verdadera vida humana. La autoconfirmación, esta autoconfirmación en *contradicción* cosigo misma, que se da tanto con el saber como con la esencia del objeto, es, por tanto, el verdadero *saber* y la verdadera *vida.*

No puede, pues, hablarse ya de una acomodación de Hegel a la religión, al Estado, etc., puesto que esta mentira es la mentira de su principio.

||XXIX| Si yo *sé* la religión como autoconciencia humana *enajenada,* no sé, por tanto, en ella, en cuanto religión, mi Autoconciencia, sino que sé confirmada en ella mi Autoconciencia enajenada. Mi yo mismo, mi Autoconciencia correspondiente a su esencia, no la sé en-

tonces, por tanto, en la *religión,* sino confirmada más bien en la religión *destruida, sagrada.*

En Hegel, la negación de la negación no es, por tanto, la confirmación de la verdadera esencia, cabalmente por la negación de la seudoesencia, sino la confirmación de la seudoesencia o de la esencia que se ha enajenado en su negación, o la negación de esta seudoesencia como una esencia objetiva, que mora fuera del hombre y es independiente de él, y de su transformación en el sujeto.

Un papel peculiar desempeña, por tanto, la *superación,* en la que se entrelazan la *negación* y la conservación, la afirmación

Así, por ejemplo, tenemos que, en la *Filosofía del derecho* de Hegel, el *derecho privado* superado equivale a la moral, la moral superada equivale a la *familia,* la familia superada equivale a la *sociedad civil,* la sociedad civil superada equivale al *Estado* y el Estado superado equivale a la *historia universal.* En la *realidad,* siguen en pie el derecho privado, la moral, la familia, la sociedad civil, el Estado, etc., sólo que convertidos en *momentos,* en existencias y modalidades del hombre, que no valen aisladamente, que se relevan y engendran mutuamente, etc. En *momentos del movimiento.*

En su existencia real se halla oculta esta su esencia *móvil.* Y sólo se manifiesta, sólo se revela en el pensamiento, en la filosofía; por eso, mi verdadera existencia religiosa es mi existencia *filosófico-religiosa,* mi verdadera existencia política mi existenca *filosófico-jurídica,* mi verdadera existencia natural mi existencia *filosófico-natural,* mi verdadera existencia artística mi existencia *filosófico-artística,* mi verdadera existencia humana mi existencia *filosófica.* Y lo mismo la verdadera existencia de la religión, el Estado, la naturaleza, el arte: es la *filosofía* de la religión, de la naturaleza, del Estado, del arte. Pero, si para mí la filosofía de la religión etc., sólo es la verdadera existencia de la religión, eso quiere decir que sólo como *filósofo de la religión* soy verdaderamente religioso, con lo que niego la religiosidad real y el hombre realmente religioso. Pero, al mismo tiempo, los *confirmo,* en parte dentro de mi propia existencia o dentro de la existencia ajena, que opongo a ellos y que sólo *es* su expresión *filosófica,* y en parte en su forma originaria peculiar, pues para mí valen solamente como el aparente ser otro, como alegorías, como formas ocultas bajo envolturas sensibles de su propia existencia verdadera, *id est,*[p] de mis existencia filosófica.

Y, del mismo modo, la *cualidad superada* equivale a la *cantidad,* la cantidad superada equivale a la *medida,* la medida superada equivale a la *esencia,* la esencia superada al *fenómeno,* el fenómeno superado a la realidad, la realidad superada al *concepto,* el concepto superado a la *objetividad,* la objetividad superada a la *idea absoluta,* la idea absoluta superada a la *naturaleza,* la naturaleza superada al *espíritu subjetivo,* el espíritu subjetivo superado al espíritu objetivo *ético,* el espíritu ético

[p] Es decir.

superado al *arte*, el arte superado a la *religión*, la religión superada al *poder absoluto*.

De una parte, esta cancelación constituye una superación de la esencia pensada y, por tanto, la propiedad privada *pensada* se supera en la *idea* de la moral. Y como el pensamiento se imagina que es directamente lo otro de sí mismo, realidad sensible y, por tanto, su acción vale también para él como acción *sensible real*, esta superación pensante que deja estar su objeto en la realidad, cree haberla superado realmente y, de otra parte, como sólo se ha convertido para él en momento conceptual, rige también para él, en su realidad, como autoconfirmación de sí mismo, de la conciencia de sí, de la abstracción.

||XXX| De una parte, esta superación es una superación de la esencia pensada y, por tanto, la propiedad privada *pensada* se supera en el *pensamiento* de la moral. Y, como el pensamiento se imagina ser directamente lo otro de sí mismo, *realidad sensible* y, por tanto, considera también su acción como una acción *sensible real*, esta superación pensante que deja estar su objeto en la realidad cree haberlo superado realmente y, de otra parte, como sólo ha devenido para él en cuanto momento discursivo, lo considera también en su realidad como autoconfirmación de sí mismo, de la autoconciencia, de la abstracción.

En un aspecto, la existencia que Hegel *supera* en la filosofía no es, por tanto, ni la religión, ni el Estado, ni la naturaleza *real*, sino que es ya la religión misma como objeto del saber, es la *dogmática*, la *jurisprudencia*, la *ciencia del Estado*, la *ciencia de la natauraleza*. Por tanto, en un aspecto, *se halla* en contraposición tanto con la esencia *real* como con la *ciencia* afilosófica inmediata o con los *conceptos* afilosóficos de esta esencia. Contradice, por tanto, a sus conceptos usuales.

De otra parte, el hombre religioso, etc., puede encontrar en Hegel su confirmación última.

Se trata, ahora, de resumir los momentos *positivos* de la dialéctica hegeliana, dentro de la determinación de la enajenación.

a) La *superación*, como movimiento objetivo que hace retornar a sí la exteriorización. Es esta la visión, expresada dentro de la enajenación, de la *apropiación* de la esencia objetiva por la superación de su enajenación, la visión enajenada en la *objetivación real* del hombre, en la real apropiación de su esencia objetiva por la negación de la determinación *enajenada* del mundo objetivo, por su superación, en su existencia enajenada, como el ateísmo, en cuanto superación de Dios, es el devenir del humanismo teórico, y el comunismo, como superación de la propiedad privada, la reivindicación de la vida humana real como el humanismo conciliado consigo mismo mediatne la superación de la religión, y el comunismo mediante la superación de la propiedad privada. Sólo con la superación de esta mediación —que es, sin embargo, una premisa necesaria— se llega al humanismo que comienza positivamente consigo mismo, al humanismo *positivo*.

Pero el ateísmo y el comunismo no son ninguna evasión, ninguna abstracción, ninguna pérdida del mundo objetivo engendrado por el

hombre, de sus fuerzas esenciales nacidas y manifestadas para la objetividad, ninguna pobreza que retorna a la sencillez no natural, no desarrollada. Son, por el contrario, por vez primera, el devenir real, la realización realmente devenida para el hombre de su esencia, y de la esencia del hombre en cuanto real.

Por tanto, Hegel, al concebir el sentido *positivo* de la negación referida a sí misma —aun cuando, de nuevo, de modo enajenado—, concibe la autoenajenación, la exteriorización de la esencia, la desobjetivación y desrealización del hombre como autoadquisición, como cambio de esencia, objetivación y realización. <En una palabra, concibe el trabajo —dentro de la abstracción— como el *acto de autogénesis* del hombre, el comportamiento hacia sí como el comportamiento hacia un ser extraño y la confirmación de sí mismo, en cuanto ser extraño, como la *conciencia genérica* y la *vida genérica* en gestación.>

b) Pero en Hegel —haciendo caso omiso de la inversión que señalábamos o más bien como consecuencia de ella—, este acto aparece, de una parte, como un acto *meramente formal*, porque aparece como un acto abstracto, porque el ser humano mismo sólo se considera como un *ser pensante abstracto*, como Autoconciencia; y

en segundo lugar, por ser la formulación *formal* y *abstracta*, la superación de la exteriorización se convierte en una confirmación de la exteriorización, o aquel movimiento de *autogénesis*, de *autobjetivación* como *autoexteriorización* y *aotoenajenación* es, para Hegel, la *manifestación de vida humana absoluta* y, por tanto, la última, la que, al llegar a la esencia, constituye la meta de sí misma y se aquieta en sí.

Este movimiento, en su forma abstracta ||XXXI|, como dialéctica se considera, por tanto, como la *verdadera vida humana*, pero, como es una abstracción, una enajenación de la vida humana, es considerada como un *proceso divino* y, por tanto, como el proceso divino del hombre; proceso que recorre por sí mismo su esencia abstracta, pura, absoluta, distinta de él.

En tercer lugar, este proceso ha de tener necesariamente un portador, un sujeto; pero el sujeto sólo deviene como resultado; y este resultado, el sujeto que se sabe como Autoconciencia absoluta, es, por tanto, *Dios, el Espíritu absoluto, la idea que se sabe y se actúa.* El hombre real y la naturaleza real se convierten meramente en predicados, en símbolos de este hombre real oculto y de esta naturaleza irreal. Sujeto y predicado mantienen, por tanto, entre sí la relación de una inversión absoluta, son un *sujeto-objeto místico* o *la subjetividad que trasciende del objeto*, el *sujeto absoluto* como un *proceso*, como un *sujeto* que se *exterioriza* y retorna a sí de la exteriorización, pero que al mismo tiempo la recobra de nuevo, y el sujeto en cuanto este proceso; el puro e *incansable* girar en torno a sí mismo.

De una parte, concepción *formal y abstracta* del acto de autogénesis o autobjetivación del hombre.

El objeto enajenado, la enajenada realidad esencial del hombre no es —puesto que Hegel equipara el hombre a la Autoconciencia— otra

cosa que *conciencia*, es solamente el pensamiento de la enajenación, su expresión *abstracta* y, por tanto, carente de contenido e irreal, la *negación*. La superación de la exteriorización no es, por tanto, asimismo, otra cosa que una superación abstracta y carente de contenido de aquella abstracción sin contenido, la *negación de la negación*. La actividad llena de contenido, viva, sensible y concreta, de la autobjetivación se convierte, de este modo, en su mera abstracción, en la *negatividad absoluta*, abstracción que nuevamente vuelve a plasmarse como tal y se piensa como una actividad independiente, como la actividad por antonomasia. Y, como esta llamada negatividad no es otra cosa que la forma *abstracta, sin contenido*, de aquel acto vivo real, tampoco su contenido puede ser más que un acto *formal*, un contenido engendrado mediante la abstracción de todo contenido. Se trata, por tanto, de *formas de abstracción* generales, abstractas, inherentes a todo contenido y por ello mismo indiferentes a un contenido cualquiera, a la par que, precisamente por ello, valederas para el contenido que sea, de formas del pensar de categorías lógicas desgajadas del espíritu *real* y de la nautraleza *real*. (Más adelante, desarrollaremos el contenido *lógico* de la negatividad absoluta.)

Lo que Hegel aporta aquí de positivo —en su lógica especulativa— es que los *conceptos determinados, las formas del pensar fijas* y generales son, en su sustantividad frente a la naturaleza y al espíritu, un resultado necesario de la enajenación general del ser humano y también, por tanto, del pensamiento humano, que es por lo que Hegel las presenta y las resume como momentos del proceso de la abstracción. Así, por ejemplo, el ser superado es la esencia, la esencia superada el concepto, el concepto superado... la idea absoluta. Ahora bien, ¿qué es la idea absoluta? Ésta se supera de nuevo a sí misma, si no quiere volver a recorrer desde el principio todo el acto de la abstracción y contentarse con ser una totalidad de abstracciones o la abstracción que se capta a sí misma. Pero la abstracción que se capta como abstracción se sabe como nada; la abstracción no tiene más remedio que abdicar, llegando así a una esencia humana que es cabalmente lo contrario de ella: a la *naturaleza*. Toda la *Lógica* es, por tanto, la prueba de que el pensamiento abstracto de por sí no es nada, de que la idea absoluta de por sí no es nada, de que sólo la *naturaleza* es algo.

||XXXII| La idea absoluta, la *idea abstracta*, que

"*considerada* con arreglo a su unidad consigo misma es intuición" (Hegel, *Enciclopedia*, 3a. ed., p. 222), que (*l. c.*) "*se decide*, en la verdad absoluta de sí misma, a *dejar salir* libremente *de sí*, como su reflejo, en cuanto naturaleza, el momento de su especificidad o de la primera determinación y el ser otro, la *idea inmediata*" (*l. c.*);

toda esta idea, alumbrada de un modo tan peregrino y tan barroco y que ha producido a los hegelianos tantos dolores de cabeza, no es otra cosa que la *abstracción*, es decir, el pensador abstracto, que, aguzado

por la experiencia y esclarecido acerca de su verdad se decide bajo diversas condiciones —falsas y todavía de por sí abstractas—, a *sacrificarse* y a poner su ser otro, lo particular, lo determinado, en lugar de su ser en sí, de su no ser de su generalidad e indeterminabilidad a *dejar salir libremente de sí la naturaleza*, que llevaba dentro solamente como abstracción, como objeto discursivo; es decir, a abandonar la abstracción y a contemplar de una vez la naturaleza *libre* de ella. La idea abstracta, convertida inmediatamente en *intuición*, no es en absoluto otra cosa que el pensar abstracto, que abdica y se entrega a la *intuición*. Y todo este tránsito de la Lógica a la Filosofía de la naturaleza es simplemente el paso, tan difícil de dar para el pensador abstracto y que, por tanto, éste describe como una gran aventura, de la *abstracción* a la *intuición*. El sentimiento *místico* que empuja a los filósofos del pensamiento abstracto a la intuición es el *hastío*, la nostalgia de un contenido.

(El hombre que se enajena a sí mismo es también el pensador que se enajena de su esencia, es decir, de la esencia natural y humana. Sus pensamientos son, por tanto, espíritus fijos que moran fuera de la naturaleza y del hombre. Hegel ha encarcelado juntos todos estos espíritus fijos en su *Lógica*; cada uno de ellos en primer lugar como negación, es decir, como superación de esta enajenación, como manifestación *real* del pensamiento humano; pero como allí sigue ella misma prisionera de la enajenación, esta negación de la negación, es, en parte, la restauración de la misma en su enajenación y, en parte, la permanencia en el último acto, al referirse a sí mismo en la exteriorización, como la verdadera existencia de estos espíritus fijos,[q] y, en parte, en cuanto esta abstracción se capta a sí misma y siente un infinito hastío por sí misma, el abandono del pensamiento abstracto, que sólo se mueve en el pensamiento, que carece de ojos, de dientes, de oídos, de todo sólo aparece en Hegel como la decisión de reconocer a la *naturaleza* como esencia y de desplazarse hacia la intuición.)

||XXXIII| Pero tampoco la *naturaleza*, considerada abstractamente, de por sí, separada del hombre, es *nada* para éste. El pensador abstracto que se decide por la intuición la contempla de un modo abstracto, evidentemente. Como la naturaleza, bajo su forma oculta para él mismo y misteriosa, yacía recóndita en el pensador, como idea absoluta, como objeto discursivo, al alumbrarla de sí mismo sólo tiene, en verdad, esta naturaleza abstracta —pero, ahora, con la significación

q (es decir, Hegel sustituye aquellas abstracciones fijas por el acto de la abstracción que gira sobre sí misma. Esto hace que tenga, de una parte, el mérito de haber demostrado y concentrado los lugares de nacimiento de todos estos conceptos inadecuados, pertenecientes por su fecha de origen a diversas filosofías, creando como objeto de la crítica, en vez de una determinada abstracción, la abstracción agotada en todos sus contornos) (por qué Hegel separa el pensar del *sujeto* pensante lo veremos más adelante; pero ya desde ahora es evidente que si el hombre no lo es, tampoco el pensamiento puede concebirse como manifestación esencial del hombre, en cuanto sujeto humano y natural, dotado de ojos, oídos, etc., en cuanto snjeto que vive en la sociedad y en el mundo y la naturaleza.)

de que es el ser otro del pensamiento, de que es la naturaleza real contemplada, distinta del pensamiento abstracto—, sólo se ha sacado de sí mismo el *objeto discursivo* de la naturaleza. O, para expresarnos en lenguaje humano, en su intuición de la naturaleza el pensador abstracto advierte que los seres que en la dialéctica divina creía crear de la nada, de la pura abstracción, como productos puros del trabajo del pensador ocupado de sí mismo y que jamás miraba hacia fuera, hacia la realidad, no son otra cosa que la *abstracción* de *determinaciones de la naturaleza.* Toda la naturaleza se limita, por tanto, a repetir bajo una forma sensible, externa, sus abstracciones lógicas. El pensador abstracto vuelve a *analizar* aquellas y estas abstracciones. Su intuición de la naturaleza no es pues, más que el acto de confirmación de su modo abstracto de intuir la naturaleza, el acto engendrador de su abstracción, repetido por él de un modo consciente. Así, por ejemplo, el tiempo equivale a la negatividad referida a sí misma (p. 238, *l. c.*). Al devenir superado como existencia corresponde —bajo forma natural— el movimiento superado como materia. La luz es la forma *natural*, la *reflexión en sí.* El cuerpo como *luna y cometa* es la forma *natural* de la *antítesis*, que es, según la *Lógica*, de una parte, lo *positivo que descansa sobre sí mismo* y, de otro parte, lo *negativo* que tiene en sí mismo su base. La tierra es la forma *natural* del *fundamento* lógico, como unidad negativa de la antítesis, etcétera.

La *naturaleza en cuanto naturaleza*, es decir, en cuanto distinta aún sensorialmente de aquel sentido recóndito, oculto en ella, la naturaleza como algo separado, distinto de estas abstracciones, es la *nada*, una *nada* que se *comprueba como nada*, y como tal *carece de sentido* o tiene solamente el sentido de un algo externo que se ha abandonado.

"En el punto de vista *teológico*-finito se halla la premisa certera de que la naturaleza no contiene en sí misma el fin absoluto." P. 225 [§ 245].

Su fin es la confirmación de la abstracción.

"La naturaleza se ha revelado, como idea, bajo la *forma* del *ser otro.* Y, como la *idea*, así, es como lo negativo de sí mismo o *se es externamente*, tenemos que la naturaleza no es algo externo, puramente relativo con respecto a esta idea, sino que la *exterioridad* constituye la determinación en la que es como naturaleza." P. 227 [§ 247].

La *exterioridad*, aquí, no debe entenderse como la *sensoriedad* que se *exterioriza* y se abre a la luz, al hombre sensorial: esta exterioridad debe interpretarse, aquí, en el sentido de la exteriorización, de un defecto, de un vicio, que no debiera ser. Pues lo verdadero sigue siendo la idea. La naturaleza es solamente la forma de su *ser otro.* Y, como el pensamiento abstracto es la *esencia*, lo exterior a él sólo es en cuanto a su esencia, algo *externo.* El pensador abstracto reconoce, al mismo tiempo, que la *sensoriedad* es la esencia de la naturaleza, la *exterioridad*, por oposición al pensamiento que opera *en sí.* Pero, al mismo

tiempo, expresa esta antítesis de tal modo, que esta *exterioridad de la naturaleza* sea la *antítesis* del pensamiento, su defecto, que, en cuanto se distingue de la abstracción, sea una esencia defectuosa. ||XXXIV| Un algo defectuoso no sólo para mí, a mis ojos, sino una esencia defectuosa de por sí, que tiene fuera de sí algo que a ella le falta. Es decir, su esencia es otra cosa que ella misma. Por tanto, la naturaleza debe necesariamente superarse a sí misma para el pensador abstracto, desde el momento en que ya él mismo la estatuye como una esencia potencialmente *superada*.

"El espíritu tiene *para nosotros la naturaleza* como su *premisa*, cuya *verdad* y, consiguientemente, cuya *primacía absoluta* es aquél. En esta verdad ha *desaparecido* la naturaleza y el espíritu ha resultado como la idea que ha arribado a su ser para sí, cuyo *objeto*, a la par que el *sujeto*, es el *concepto*. Esta identidad es *negatividad absoluta*, puesto que en la naturaleza tiene el concepto su perfecta objetividad externa, pero de tal modo que esta su exteriorización es superada y aquél ha devenido en ésta idéntico a sí mismo. El concepto es, por tanto, esta identidad solamente en cuanto retorno de la naturaleza." Página 392 [§ 381].

"El *revelarse* que es, como la idea *abstracta*, tránsito inmediato, *devenir* de la naturaleza, es, como el revelarse del espíritu, que es libre, el estatuir la naturaleza como *su* mundo; un estatuir que, en cuanto reflexión, *presupone* al mismo tiempo el mundo como naturaleza independiente. El revelarse en el concepto es la creación de aquélla como su ser, en la que él se da la *afirmación* y la *verdad* de su libertad". "Lo *absoluto es el espíritu*: tal es la definición más alta de lo absoluto." [p. 393, § 384.] |XXXIV||

[CUARTO MANUSCRITO]

[Resumen del capítulo final de la *"Fenomenología del espíritu"* de Hegel] [231]

En la *Fenomenología,* el *saber absoluto* ya·devenido se expone así:

1) En la religión revelada, la Autoconciencia *real* del espíritu no es todavía el *objeto* de su *conciencia;* éste y sus momentos caen en la representación y en la forma de la objetividad. El contenido de la representación es el espíritu absoluto: se trata todavía de la cancelación de esta *mera* forma.

2) Esta *superación del objeto* de la conciencia... no es solamente lo unilateral de que el objeto se manifiesta como lo que ha retornado a sí mismo, sino de un modo *más determinado*..., de tal manera que se presenta tanto como desapareciendo ante él en cuanto tal como más bien de tal modo que es la enajenación de la Autoconciencia la que estatuye la cosicidad y que esta *enajenación* no tiene solamente una significación *negativa,* sino también una significación *positiva,* no sólo es *para nosotros* o en sí, sino que es también *para ella* misma. Para ella, lo negativo del objeto o su cancelarse en sí mismo tiene, de este modo, una significación positiva o *sabe* esta *nulidad* de la misma, de una parte, por el hecho de que se enajena a sí misma, pues en esta enajenación se estatuye *a sí* como objeto o estatuye el objeto en cuanto sí mismo, en razón de la unidad inseparable del *ser para sí*... Y, de otra parte, ello lleva implícito, además, el otro momento de que esta enajenación y esta objetividad se han cancelado, además, y replegado sobre sí mismas, lo que, por tanto, en *su* ser otro en cuanto tal...

3) Este es el movimiento de la conciencia y es ello, además, la totalidad de sus momentos... Tiene que comportarse, asimismo, hacia el objeto con arreglo a la totalidad de sus determinaciones y haberlo concebido con arreglo a cada una de ellas. Esta totalidad de sus determiaciones lo hace *en sí* un ente *espiritual* y, para la conciencia, se convierte en ello, en verdad, mediante la concepción de cada singular de ello como el sí mismo o por medio del ya citado *comportamiento espiritual* hacia él.

4) Por tanto, el *objeto,* en parte como ser *inmediato* o como una *cosa* en general, lo que corresponde a la conciencia inmediata; y, en parte, como un ser otro de sí, su *comportamiento* y *ser para otro* y *ser para sí,* la determinabilidad —que corresponde a la percepción—, en parte como *esencia* o como algo general, lo que corresponde al entendimiento. (Ser, esencia, concepto, generalidad, particularidad, singularidad, posición, negación, negación de la negación; simple contradicción,

decidida, cancelada, inmediatividad, mediación, mediación que se cancela a sí misma, ser cerca de sí, enajenación, retorno de la enajenación en sí. En sí, para sí, en y para sí. Unidad, distinción, autodistinción. Identidad, negación, negatividad. Lógica, naturaleza, espíritu. Conciencia pura, conciencia, autoconciencia. Concepto, juicio, conclusión.) En cuanto todo, la conclusión o el movimiento de lo general es a la determinación hacia lo singular como, a la inversa, como lo que va de lo singular a través de ello como algo superado o como la determinación hacia lo general. Con arreglo a estas tres determinaciones, debe, por tanto, la conciencia saberlo como algo *en sí mismo*. Pero esto no es, sin embargo, el *saber* como *pura comprensión* del objeto, de lo que se habla, sino que este saber debe ponerse de manifiesto solamente en su devenir o en sus momentos, atendiendo al lado que pertenece a la conciencia en cuanto tal y a los momentos del concepto propiamente dicho o del saber puro, bajo la forma de las plasmaciones de la conciencia. Esto hace que el objeto no se manifieste todavía en la conciencia como la entidad espiritual, tal como ha sido postulado por nosotros y que su comportamiento hacia ella no sea todavía la consideración del mismo en esta totalidad en su *pura* forma conceptual, sino, en parte, la *forma* de la conciencia en general y, en parte, un número de formas de éstas que agrupamos y en las que pueden ponerse de manifiesto la totalidad de los momentos del objeto y del comportamiento de la conciencia, pero solamente como desdobladas en sus momentos.

5) En lo que se refiere al *objeto*, en cuanto éste es inmediatamente, un ser *indiferente*, hemos visto a la razón observadora *buscarse* y *encontrarse* a sí misma en este algo indiferente, es decir, ser consciente de su hacer como algo tan *externo* como es consciente del objeto solamente en cuanto algo inmediato... Llevada a su extremo, expresa su determinación en el juicio infinito de que *el ser del Yo es una cosa*. Y, además, en cuanto representada como cosa, algo invisible e insensible: y, por tanto, en realidad, no ese ser inmediato que entendemos por una *cosa*. Por el contrario, aquel juicio vacuo de espíritu es, en cuanto a su concepto, el más espiritual de todos, aunque hay que ver como se manifiesta su *interioridad*. La *cosa es Yo*; es decir, la cosa es cancelada; no es nada en sí; solamente significa algo en relación con algo, solamente a través del *Yo* y de su *relación* con él. Este momento se ha obtenido para la conciencia de la pura penetración y del puro esclarecimiento. Las cosas son sencillamente *útiles* y sólo pueden considerarse a través de su *utilidad*... La autoconciencia *formada*, que ha pasado por el mundo del concepto enajenado de sí, ha engendrado mediante su enajenación la cosa en cuanto sí mismo, y, por tanto, todavía se retiene en ella a sí mismo y sabe la falta de independencia de ella o que la cosa sólo es, *esencialmente*, un *ser para otro*; o, en su totalidad, expresa, la *relación*, es decir, lo que sólo constituye aquí la naturaleza del objeto, por lo que la cosa sólo vale para ella como un *ser* para sí, expresa la certeza sensible como ver-

dad absoluta, pero este mismo *ser para sí* se convierte, a su vez, en un momento llamado a desaparecer y en lo contrario de ello, en el ser abandonado para otro. Pero en esto no se consume todavía el saber de la cosa, sino que tiene que saberse no solamente en cuanto a la inmediatividad del ser y en cuanto a la determinabilidad, sino ser consciente, además, como *esencia* o *interioridad*, como el *sí mismo*. Lo que se da en la *conciencia moral de sí mismo*. Ésta sabe su saber como la *esenciabilidad absoluta* o el *ser* pura y simplemente como la voluntad o el saber puros: *no es otra cosa* que esta voluntad y este saber; a lo demás le corresponde solamente un ser no esencial, es decir, que *no es en sí*, solamente su corteza vacía. En cuanto que la conciencia moral desprende del sí mismo la *existencia* en su representación del mundo, vuelve a hacerlo reintegrarse a ella. En cuanto *conciencia*, no es ya solamente este todavía cambiar de lugar y desplazarse de la existencia, sino que sabe que su *existencia* es, en cuanto tal, esta pura certeza de sí mismo: el elemento objetivo en que se proyecta hacia afuera como algo que actúa, no es otra cosa que el puro *saber de sí del sí mismo*.

6) Tales son los momentos de los que se integra la reconciliación del espíritu con su propia conciencia; son, de por sí, momentos individuales y solamente su unidad espiritual constituye la fuerza de esta reconciliación. El último de estos momentos es esta unidad misma y, en realidad, los integra a todos en sí. El espíritu cierto de sí mismo en su existencia no tiene como elemento de la *existencia* otra cosa que este saber de sí; el manifestarse, lo que hace, sus actos nacidos de la convicción del deber, son la *validez* (el dinero) de su obrar. El obrar es la primera *desmembración que es en sí* de la simplicidad del concepto y el retorno, partiendo de esta desmembración. Este primer movimiento se trueca en el segundo, en cuanto que el elemento del reconocimiento se postula como un saber *simple* del deber frente a la *diferencia* y el *desdoblamiento* que se dan como tales en el obrar y que, de este modo, forman una realidad férrea [o externa] frente al obrar. En el *perdón*, veíamos cómo esta dureza renuncia a sí misma y se exterioriza. Así, pues, la realidad no tiene, aquí, para la autoconciencia, también en cuanto *existencia inmediata*, otra significación que la del puro deber; y lo mismo en cuanto existencia *determinada* o en cuanto relación, es lo que se enfrenta a sí un saber, en parte, de este puro ser singular para sí y, en parte, del saber en cuanto algo general. Lo que, al mismo tiempo, lleva implícito el que el *tercer* momento, la *generalidad* o la *esencia* sólo valga para cada uno de los lados que se enfrentan como *saber*; y, de este modo, acaban superando, asimismo, la vacua contraposición que todavía se mantiene en pie y son el saber del Yo = Yo, este sí mismo *singular*, el saber puro inmediato o lo general.

Por tanto, la reconciliación de la conciencia con la autoconciencia se ha operado de un doble modo: 1) en el espíritu religioso, 2) en la conciencia misma en cuanto tal. 1) Reconciliación bajo la forma

del ser en sí; 2) bajo la forma del ser para sí. Tal como se las ha considerado, se desdoblan entre sí. Hay que poner de manifiesto, ahora, la conjunción de ambos lados: 1) espíritu *en sí*, contenido absoluto; 2) para sí, forma sin contenido o por el lado de la autoconciencia; 3) el espíritu en y para sí.

7) Esta unificación en la religión se da como el retorno de la representación a la autoconciencia, pero no bajo la forma apropiada, pues el lado religioso es el lado del *en sí*, que se enfrenta al movimiento de la autoconciencia. La unificación corresponde al otro lado, que es, por el contrario, el lado de la reflexión en sí y, por tanto, aquel que encierra el sí mismo y lo contrario a él como desarrollado para sí y como distinto. El contenido, al igual que el otro lado del espíritu en cuanto *otro*, se da aquí y se pone de manifiesto en su totalidad, y la unificación que todavía falta es la simple unidad del concepto. Es, en cuanto la forma específica de la conciencia, el *alma bella*, la forma del espíritu cierto de sí mismo, que se detiene en su concepto. En cuanto lo que se retiene como lo opuesto a su realización, es la forma unilateral, el desaparecer en el vacío vaporoso; pero también la positiva enajenación y el positivo movimiento hacia adelante. Mediante esta realización se cancela la *determinabilidad* del concepto frente a su *ejecución*; su autoconciencia cobra la forma de lo general. El verdadero concepto, el *saber* del *saber puro* en cuanto esencia, el saber *este*, *esta* pura autoconciencia, que es, por tanto, al mismo tiempo, *verdadero objeto*, pues es el sí mismo que es para sí.

La realización de este concepto, en parte en el espíritu *actuante* y en parte en la *religión*... Bajo aquella primera forma, es la forma misma del en sí mismo, puesto que encierra el espíritu *actuante*, seguro de sí mismo, en el que el *sí mismo recorre la vida del espíritu absoluto*. Esta forma es aquel concepto simple, pero que renuncia a su *esencia eterna* y que *existe* o actúa. El *desdoblarse* o el manifestarse lo lleva en la pureza del concepto, pues, la *absoluta abstracción* o la negatividad. Y asimismo el elemento del ser o de su realidad se contiene en sí mismo, pues es la simple *inmediatividad*, que es tanto *ser* y *existencia* como esencia, aquél el pensamiento negativo y ésta el pensamiento positivo mismos. Y Hegel sigue desarrollando el tedioso proceso del alma bella, cuyo resultado es la *generalidad pura del saber*, o sea la autoconciencia. El concepto sirve de nexo de unión para que el *contenido* sea el *propio obrar del sí mismo*: pues este concepto es el saber del obrar del sí mismo en sí como lo que corresponde a toda esencialidad y a toda existencia, el saber de *este sujeto* como el saber de la *sustancia* y el saber de la sustancia como este saber de su obrar.

8) El *espíritu* que se sabe a sí mismo en su *contenido espiritual* [es] el *saber que comprende*. La *verdad* no [es] solamente *en sí* igual a la certeza, sino que reviste también la *forma* de la certeza de sí misma o es en su existencia, es decir, para el espíritu que sabe bajo la *forma* del saber de sí mismo. La verdad es el *contenido*, que en la

religión no es todavía igual a su certeza. Pero esta igualdad reside en el hecho de que el contenido ha cobrado la forma del sí mismo. Con lo cual se convierte en elemento de la existencia o en *forma de la objetividad* para la conciencia lo que es la esencia misma: el concepto. El espíritu que *se manifiesta* a la conciencia en este elemento que de este modo *se le revela* a ella es la *ciencia*. Esta es el puro *ser para sí* de la autoconciencia; es *Yo*, que es *este* y ningún otro Yo y que es tanto *mediado* de un modo inmediato o el Yo *general* cancelado. Tiene un *contenido*, que *diferencia* de sí, pues es la pura negatividad o el desdoblarse; es *conciencia*. Este contenido es, en su diferencia misma, el Yo, pues es el movimiento del cancelarse a sí mismo o la misma pura negatividad que es Yo. Yo es, en él, como lo que se refleja diferenciadamente en sí; el contenido sólo se *comprende* por el hecho de que Yo es en sí mismo en su ser otro.

Este contenido, indicado *determinadamente*, no es otra cosa que el *movimiento* mismo *que acaba de manifestarse*, pues es el espíritu que se recorre a sí mismo, y se recorre *para sí* en cuanto espíritu, por cuanto que tiene la forma del concepto en su objetividad. Y, por lo que se refiere a la *existencia* de este concepto, la *ciencia* no aparece en el tiempo y en la realidad antes de que el espíritu haya llegado a esta conciencia acerca de sí mismo. En cuanto espíritu que sabe lo que es, no existe antes y nunca se da más que después de haber realizado el trabajo consistente en domeñar su forma imperfecta, de crear para su conciencia la forma de su esencia, equilibrando de este modo su *autoconciencia* con su *conciencia*. Véase la continuación. (Pp. 583 ss. [232]) Oculto el ser carente de sí mismo, *se manifiesta solamente la certeza de sí mismo*. Relación entre el *tiempo* y la historia. El espíritu que comprende *cancela* el *tiempo*... *Experiencia* y *saber*, transformación de la sustancia en sujeto, del objeto de la conciencia en el objeto de la autoconciencia, es decir, en *objeto también cancelado* o en *concepto*. Solamente cuando esto es el devenir que se refleja en sí mismo es en verdad el espíritu. Por tanto, en la medida en que el espíritu es necesariamente esta distinción en sí se enfrenta su totalidad intuitivamente a su simple autoconciencia, y como, por consiguiente, aquello es lo distinto, tenemos que lo distinto en su intuitivo concepto puro es, en el *tiempo* y en el contenido, el *en sí*; la sustancia sólo tiene, como sujeto, en ella, la *necesidad interna* de representarse en ella misma como lo que es *en sí, como espíritu*. *Sólo la representación objetiva acabada* es, al mismo tiempo, la *reflexión de la misma* o el *devenir de la misma* para convertirse en el sí mismo. Por tanto, antes de que el espíritu no *se perfeccione en sí* como espíritu universal no puede alcanzar su perfección como espíritu *consciente de sí*. De ahí que el contenido de la religión exprese en el tiempo antes que la ciencia lo que *es* el *espíritu*, pero solamente ella es su verdadero saber de sí mismo... El *movimiento*, la *forma de su saber de sí*.

APÉNDICE

CARTA DE MARX A ARNOLD RUGE

Tréveris, 29 de marzo de 1842.

Querido amigo:

Los novicios son los más debotos de todos, como lo demuestra *ad oculos* [a] el caso de Sajonia.

Bauer [b] tuvo una vez, en Berlín, una escena con Eichhorn parecida a la de usted con el ministro del Interior.[c] Las figuras oratorias de estos señores se parecen tanto como un huevo a otro huevo. Pero rara vez la filosofía se hace entender de la sabiduría de Estado de estos jactanciosos bribones, y un poco de fanatismo no daña. A estos señores, que son como la providencia temporal, les resulta dificilísimo creer en la verdad y en las nobles intenciones. Son una especie de *dandys* estatales, petrimetres tan rutinarios, que ya no creen en el amor verdadero y desinteresado. ¿Cómo hacerse escuchar de estos *roués* [d] más que recurriendo a lo que ellos llaman fanatismo? Porque un teniente de la guardia considere fanático a quien ama a una mujer con buenas intenciones no vamos a renunciar a casarnos. Es curioso que la creencia en los instintos zoológicos del hombre se haya convertido en una creencia y un principio de gobierno. Pero esto no va en contra de la religiosidad, ya que la religión animal es tal vez la forma más consecuente de la religión y acaso llegará pronto el día en que tengamos que hablar de zoología religiosa, en vez de hablar de antropología religiosa.

Ya en los tiempos en que yo era todavía un niño bueno, sabía que los huevos que ponen los de Berlín no son precisamente huevos de ganso. Más tarde, hube de convencerme de que son en realidad huevos de cocodrilo, como por ejemplo ese huevo novísimo con que, por iniciativa al parecer de los estamentos renanos, se trata de derogar las ilegales restricciones de la legislación francesa acerca de los delitos de los funcionarios, alta traición, etc.[233] Pero esta vez, puesto que se trata de normas legales objetivas, el truco es tan necio, que hasta el más tonto jurista renano puede ponerlo en seguida al descubierto. Además, Prusia ha manifestado la creencia, harto simplista, de que la publicidad de los debates judiciales podría dañar el crédito y el prestigio de los funcionarios prusianos. La confesión no puede ser más clara. Nuestros escritos renanos acerca de la publicidad y el carácter oral adolecen todos de un vicio fundamental. Las gentes honradas no se cansan de

[a] Palpablemente. [b] Bruno Bauer. [c] Von Rochow. [d] Taimados.

demostrar que no se trata de instituciones políticas, sino de instituciones jurídicas y que se busca el derecho, y no el desafuero. ¡Como si se tratara de eso! ¡Como si lo malo de estas instituciones no estuviera precisamente en que versan sobre el derecho! Me gustaría poder probar lo contrario, a saber, que Prusia no puede implantar la publicidad en sus tribunales y el carácter oral porque la liberad de los tribunales es incompatible con un Estado sin libertad. Y también habría que hacer un gran elogio de Prusia por su devoción, pues un Estado trascendente y una religión positiva se avienen también como un dios de bolsillo y un canalla ruso.

Como habrá visto usted por los periódicos chinos,[234] Bülow-Cummerow pone a coquetear la pluma con el arado.[235] ¡Oh, esta coqueta rural, que se adorna con flores artificiales! Creo que podrían prestar muy buenos servicios escritores de esta posición terrenal, pues no cabe duda de que es algo terrenal eso de pisar sobre la tierra, sobre todo si en lo futuro el arado tiene que pensar y escribir por la pluma, a cambio de lo cual la pluma deberá someterse a las prestaciones personales. Es posible que la uniformidad de los gobiernos alemanes llegue a eso, pero cuanto más uniformes son los gobiernos más multiformes son hoy en día los filósofos, y hay que esperar que el ejército multiforme venza al uniforme.

Ad rem,[e] ya que la política, entre nosotros, los honrados moralistas alemanes, figura entre las formalidades, de donde ya Voltaire deducía que nuestro país posee los más concienzudos tratados de derecho público.

Viniendo, pues, a lo que interesa, le diré que me he dado cuenta de que el ensayo "sobre el arte cristiano", que ahora se ha transformado en un estudio "sobre la religión y el arte, con especial referencia al arte cristiano", necesita reformarse totalmente, ya que el tono bíblico que me había esforzado en darle: "Lámpara es a mis pies tu palabra y lumbrera a mi camino. Me ~~has~~ hecho más sabio que mis enemigos con tus mandamientos, porque me son eternos, y Él, Jehová, bramará desde Sión",[236] este tono bíblico, unido a las molestas ataduras de la exposición hegeliana, deberá ahora cambiarse por un tono más libre y, por tanto, más sustancial. Dentro de algunos días me trasladaré a Colonia, donde me propongo fijar mi domicilio,[237] pues me resulta insoportable la vecindad de los profesores de Bonn. ¡Qué horror tener que conversar a todas horas con estas luminarias del espíritu, con gentes que sólo estudian para encontrar nuevas plataformas en todos los rincones del mundo!

Creo que estas circunstancias no me permitirán enviarle la crítica de la filosofía hegeliana del derecho para las próximas *Anekdota* (puesto que las había escrito también en el tono anterior); el ensayo sobre el arte religioso se lo prometo para mediados de abril, si puede usted esperar tanto. Me resultaría tanto más agradable cuanto que enfoco la cosa desde un nuevo punto de vista y escribiré también, como capítulo final, un epílogo sobre los románticos. Por el momento, para

[e] Vengamos al asunto.

expresarme a la manera de Goethe, procuraré mantenerme muy en activo, aguardando entre tanto sus decisiones. Le ruego que me escriba a Colonia, donde me estableceré a comienzos de mes. Como todavía no tengo allí domicilio fijo, puede usted enviarme la carta a las señas de *Jung*.

En el ensayo no podré por menos de hablar acerca de la esencia general de la religión, lo que me llevará, en cierto modo, a chocar con Feuerbach, aunque el conflicto no verse tanto sobre el principio como sobre su modo de expresarse. En todo caso, la religión no saldrá ganando mucho con ello.

De Koppen hace mucho que no sé nada. ¿Aún no se ha dirigido usted a Chritiansen, en Kiel? Yo sólo le conozco por su *Historia del derecho romano*, obra en la que, sin embargo, se habla algo de religión y filosofía. Parece tener una buena cabeza, aunque en la obra a que me refiero, al hablar de filosofía propiamente dicha, se expresa de un modo espantosamente oscuro y formal. Tal vez ahora escriba también alemán. Por lo demás, parece estar *à la hauteur des principes*.[f]

Me alegro mucho de que pronto podamos vernos aquí, junto al Rin.

Suyo,

MARX.

Bauer acaba de escribirme que se propone trasladarse de nuevo al Norte, en la necia creencia de que su proceso contra el gobierno prusiano se ventilará allí con mejores resultados. Pero Berlín está demasiado cerca de Spandau. De todos modos, es bueno que Bauer no se resigne a dejar las cosas estar. Según me informa aquí mi futuro cuñado,[g] un aristócrata *comme il faut*,[h] lo que más irrita a los berlineses es la *bonne foi*[i] de Bauer.

[f] A la altura de los principios. [g] Ferdinand von Westphalen. [h] Como debe ser. [i] Buena fe.

CARTA DE MARX A ARNOLD RUGE

Casa del constructor de máquinas
Krämer. Bonn, 27 de abril de 1842.

Querido [. . .]:[a] No debe usted impacientarse si mis artículos tardan aún algunos días, *muy pocos ya*. Tal vez Bauer[b] le diga a usted de palabra cuán difícil se me ha hecho el trabajo este mes, por toda clase de complicaciones.

Sin embargo, estoy a punto de terminar. Le enviaré a usted cuatro trabajos: 1) "Sobre el arte religioso", 2) "Sobre los ramánticos", 3) "El Manifiesto filosófico de la Escuela histórica del derecho", 4) "*Los filósofos positivos*", a quienes buscan las cosquillas. Creo que los trabajos guardan cierta relación, por su contenido.[238]

El ensayo sobre el arte religioso se lo enviaré en una reducción al duodezavo, pues la cosa ha ido creciendo sobre la marcha hasta hacer casi un libro y me he visto arrastrado a diversas investigaciones que requerirán todavía bastante tiempo.

He renunciado al plan de establecerme en Colonia, pues la vida allí resulta demasiado ruidosa para mí y la presencia de tantos buenos amigos sería un estorbo para la buena filosofía.

He enviado a la *Gaceta Renana*[64] un largo ensayo sobre nuestra última Dieta renana, con una introducción frívola sobre la *Gaceta del Estado Prusiano*. Con motivo de los debates sobre la prensa, volveré sobre la censura y libertad de prensa, desde otros puntos de vista.

Por el momento, mi residencia será, por tatno, Bonn, pues sería una pena que no se quedara aquí alguien visto con malos ojos por los santos.

Ayer, llegó de Greifswald *Hasse*, a quien no he envidiado nunca más que sus grandes botas de párroco de aldea. Por lo demás, habla también como las botas de un cura rural, no sabe nada de Dios, ni del mundo, dice que prepara la edición de un libro en varios tomos sobre el aburrido Anselmo de Canterbury, en el que ha trabajado diez años,[239] opina que la crítica actual es un momento que debe ser superado, habla de la religiosidad como de un producto de la experiencia de la vida, por la que probablemente entiende su excelente educación infantil y su grueso libro, y dice que Kant, visto por detrás, representa una F y, visto por arriba, una inspiración religiosa. ¡Qué piadoso Hasse éste, con sus empachos religiosos!

Lo que aquí hemos sabido por sus cartas acerca de Vatke y su carencia de un "corazón pletórico" nos ha divertido mucho. Este super-

[a] Nombre ilegible. [b] Bruno Bauer.

sabio y diplomático Vatke, a quien le gustaría ser el más grande de los críticos y el más grande de los creyentes y que todo lo sabe mejor que nadie, para unos carece de corazón y para otros de cabeza. *¡Hic jacet*[c] *Vatke!*, como perdurable ejemplo de a dónde cunde la manía del juego de naipes y de la música religiosa.

Fichte, que se arropa aquí en el manto de su impopularidad, ha echado a rodar el rumor semiequívoco de que ha sido invitado a la Universidad de Tubinga, pues aquella Facultad no corresponde a su deseo de retenerlo mediante un aumento de sueldo.

Sack se ha trasladado recatadamente a Berlín, para especular con la locura de su hermano y tratar de quedarse con la plaza.

Todo es guerra y chapucería, como dice Thersites, y si a esta universidad no se le puede echar en cara ninguna guerra, por lo menos la chapucería no falta.

¿No se decide usted a emprender alguna vez su viaje por el Rin?

Suyo,

MARX

[c] Aquí yace.

CARTA DE MARX A ARNOLD RUGE

Tréveris, 9 de julio de 1842.

Querido amigo:

Si los acontecimientos no me disculparan, renunciaría a todo intento de excusarme. No hay que decir que considero un honor colaborar en las *Anekdota* y sólo una serie de circunstancias desagradables me han impedido enviarle mis artículos.

Desde abril hasta hoy sólo he podido trabajar, en total, si acaso, unas cuatro semanas, y además con interrupciones. He tenido que pasar seis semanas en Tréveris por una nueva defunción;[240] el resto del tiempo me he visto entretenido y disgustado con los más desagradables conflictos familiares. Mi familia me ha puesto toda serie de dificultades, que, a pesar de su buena situación, me colocan momentáneamente en las condiciones más precarias. No quiero importunarle a usted, hablándole de mis problemas personales; es una verdadera suerte que los problemas públicos impiden que un hombre de carácter pueda irritarse por los asuntos de orden privado. Durante este tiempo, he tenido que escribir para la *Gaceta Renana*, con la que estaba en deuda desde hacía tiempo por mis artículos, etc. Hace ya tiempo que le habría informado de estos *intermezzos* si no hubiese confiado en poder terminar mis trabajos de un momento a otro. Dentro de unos días me trasladaré a Bonn y no pondré mano en nada hasta terminar los artículos para las *Anekdota*. Claro está que, en estas condiciones, no me será posible elaborar el trabajo "sobre arte y religión" tan a fondo como el tema lo requiere.

No crea usted, por lo demás, que aquí, junto al Rin, vivimos en un Eldorado político. Para sacar adelante un periódico como la *Gaceta Renana* hace falta una tenacidad muy consecuente. Mi segundo artículo sobre la Dieta regional, a propósito de los líos con la iglesia, ha sido tachado.[64] En él, ponía de manifiesto cómo los defensores del Estado mantienen el punto de vista de la iglesia y los defensores de ésta el punto de vista del Estado. Este incidente resulta más desagradable para el periódico porque los necios católicos de Colonia han caído en la trampa y la defensa del arzobispo habría podido hacerle ganar suscriptores. No tiene usted una idea de cuán infame es el comportamiento de las autoridades y de qué manera tan necia, además, han reaccionado ante el cabezota ortodoxo.[a] Pero el éxito ha

[a] Federico Guillermo III.

coronado la obra: Prusia ha besado la zapatilla al Papa a los ojos del mundo entero y nuestros gobernantes andan por la calle sin avergonzarse. La *Gaceta* Renana ha recurrido contra la supresión del artículo. Es ahora cuando comienza la lucha, para ella. En la *Gaceta de Colonia,* el encargado de escribir los editoriales, un señor llamado Hermes, ex redactor de la *Gaceta de Hannover,* órgano político que ya no se publica, ha tomado partido por el cristianismo en contra de los periódicos filosóficos de Königsberg y Colonia. Y, si el censor no vuelve a jugarnos una mala pasada, en el próximo suplemento [de la *Gaceta Renana*] aparecerá una réplica redactada por mí.[b] El partido religioso es, en Renania, el más peligroso de todos. La oposición se ha acostumbrado demasiado, en los últimos tiempos, a manifestarse dentro de la iglesia.

¿Sabe usted algo en detalle acerca de los llamados "Libres"? [241] Lo menos que puede decirse del artículo publicado en la *Gaceta de Königsberg* es que no era muy diplomático. Una cosa es proclamar la propia emancipación, lo que es una cuestión de conciencia, y otra cosa lanzarse de antemano, clamorosamente, a la propaganda, cosa que suena a fanfarronería y escandaliza al filisteo.

Piense usted, además, en quiénes son estos "Libres", un Meyen, etc. Sin embargo, si hay una ciudad que se presta para tales empresas es Berlín.

Es probable que el Hermes de Colonia me arrastre a una larga polémica, y a pesar de tratarse de un individuo ignorante, trivial y superficial, ello le capacita precisamente para ser el heraldo del filisteísmo, y me propongo cerrarle la boca. Ya es hora de que la mediocridad pierda su privilegio de ser inatacable. Creo que lanzará también contra mí a los "Libres", de los que, desgraciadamente, no sé nada seguro. Es una suerte que Bauer[c] esté en Berlín. Por lo menos, evitará que se cometa alguna "estupidez" y lo único que en esta cuestión me preocupa (si la cosa es cierta y no se trata simplemente de un intento deliberado del periódico) es la probabilidad de que la necedad berlinesa ponga de algún modo en peligro su buena causa y no pueda por menos de incurrir en diversas "estupideces". Quien conozca a estas gentes como yo las conozco no encontrará infundado este temor.

¿Qué hacen sus *Anales?* [157]

Puesto que está usted en el foco de las novedades teológicas y filosóficas, me gustaría mucho que me dijese algo acerca de la situación actual. Aquí, podemos ver la manecilla que marca las horas, pero no el minutero.

El viejo Marheineke parece haber considerado necesario documentar ante el mundo entero toda la impotencia de los viejos hegelianos. Su voto ha sido una ignominia.[242]

b "El editorial del núm. 179 de la 'Gaceta de Colonia'" (Véase *supra,* pp. 220 ss.).
c Bruno, Bauer.

¿Será posible que los sajones no denuncien la censura, en esta Dieta regional? ¡Valientes constitucionalistas!

Esperando saber pronto de usted,

Suyo,

MARX.

Rutenberg pesa sobre mi conciencia. Fui yo quien le llevé a la dirección de la *Gaceta Renana*, y no sirve para nada. Más tarde o más temprano, habrá que deshacerse de él.

¿Qué aconseja usted, caso de que el artículo sobre el arzobispo no obtenga el *imprimatur* de la alta censura policiaca? Deberá publicarse, 1) por nuestra Dieta, 2) por el gobierno, y 3) por el Estado cristiano. ¿Cree usted que debo enviarlo tal vez a Hoffmann y Campe? No creo que sirva para las *Anekdota*.

CARTA DE MARX A LUDWIG FEUERBACH

París, 11 de agosto de 1844,
rue Vanneau 38.

Muy estimado señor:

Aprovechando la ocasión que se me ofrece, me tomo la libertad de enviarle un artículo mío en el que se apuntan algunos elemenos de mi filosofía crítica del derecho,[a] que ya había terminado, pero que he decidido redactar de nuevo para expresarme con mayor claridad. No atribuyo ningún valor especial a este ensayo, pero me es grato aprovechar la ocasión para expresarle la alta estimación y —si me permite la palabra— el amor que siento por usted. Su *Filosofía del futuro* y su *Esencia de la fe* [243] son, desde luego, a pesar de su volumen reducido, obras de mayor peso que toda la literatura alemana actual junta.

En estas obras ha dado usted —no sé si deliberadamente— una fundamentación filosófica al socialismo, y los comunistas han interpretado así estos trabajos desde el primer momento. El concebir la unidad del hombre con el hombre, basada en las diferencias reales entre ellos, y el bajar el concepto del género humano del cielo de la abstracción para situarlo en la tierra real, ¿qué es todo eso más que el concepto de la *sociedad*?

Están a punto de aparecer dos traducciones, una en inglés y otra en francés, de su *Esencia del cristianismo*, que se hallan ya casi a punto de imprimirse. La primera se publicará en Manchester (cuidada por Engels) y la segunda en París [244] (al cuidado del francés, doctor Guerrier, y del comunista alemán *Ewerbeck*, con la ayuda de un estilista francés).[b]

En estos momentos, los franceses se abalanzarán sobre el libro, pues ambos partidos —el de los curas y los voltarianos y el de los materialistas— tienden la vista en busca de ayudas de fuera. Es un hecho característico el que, en la actualidad, al contrario de lo que ocurría en el siglo V, la religiosidad haya ido a refugiarse a la clase media y a la clase alta, mientras la irreligiosidad —pero la irreligiosidad del hombre que se siente como tal hombre— ha descendido al proletariado francés. Tendría usted que asistir a una de las reuniones de los obreros franceses para poder apreciar la virginal lozanía, la noble-

[a] Se trata de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción.* Véase *supra*, pp. 491 ss. [b] Este párrafo aparece, en el original, entre corchetes.

za de que dan pruebas estos hombres agotados por el trabajo. También los proletarios ingleses hacen progresos gigantescos, aunque les falta el carácter cultural de los franceses. Y no debo tampoco dejar de señalar los méritos teóricos de los artesanos alemanes que trabajan en Suiza, en Londres y en París. Lo que ocurre es que el artesano alemán es todavía excesivamente artesano.

En todo caso, la historia va alumbrando ya entre estos "bárbaros" de nuestra sociedad civilizada el elemento práctico para la emancipación del hombre.

El contraste entre el carácter francés y el nuestro, el de los alemanes, no se me ha revelado nunca con tanta fuerza y tanta nitidez como en una obra de Fourier que comienza con estas palabras: "*l'homme est tout entier dans ses passions*". "*Avez-vous jamais rencontré un homme qui pensât pour penser,* qui se *ressouvînt pour se ressouvenir,* qui *imaginât pour imaginer?* qui *voulait pour vouloir? cela vous est-il jamais arrivé à vous même?*... non, évidemment non!,' [c]

Por tanto, el móvil principal tanto de la naturaleza como de la sociedad es la *atracción mágica, pasional* y no *reflexiva,* y "*tout être, homme, plante, animal ou globe a reçu une somme des forces en rapport avec sa mission dans l'ordre universel*".[d]

De donde se sigue que "*les attractions sont proportionelles aux destinées*".[e] [245]

¿No parece como si en todas estas afirmaciones el autor francés se propusiera enfrentar su *passion* al *actus purus* del pensamiento alemán? No se piensa solamente por pensar, etc.

De cuán difícil se les hace a los alemanes sobreponerse a la unilateralidad de lo antagónico ha venido a dar una nueva prueba en su *Gaceta Literaria* crítica berlinesa mi amigo de muchos años *Bruno Bauer,* ahora distanciado de mí. No sé si ha leído usted esa publicación. Hay en ella mucha polémica tácita contra usted.

El carácter de esta *Gaceta Literaria* puede reducirse a que, en ella, la crítica se convierte en un ente trascendente. Estos berlineses no se consideran *hombres* que critican, sino *críticos* que tienen, *por añadidura,* la desgracia de ser hombres. Sólo reconocen, por tanto, una necesidad *real,* que es la necesidad de la crítica *teorética.* De ahí que reprochen, por ejemplo, a Proudhon el tomar como punto de partida una "*necesidad*" "*práctica*". Ello hace que esta crítica se pierda, por consiguiente, en un triste y pretensioso espiritualismo. La *Conciencia* o la *Autoconciencia* es, para ella, la *única* cualidad humana. Se niega, por ejemplo, el amor porque en él la amada es simplemente un "*objeto*" ¡Abajo el objeto! De ahí que esta crítica se considere como

[c] "El hombre está todo él, entero, en sus pasiones". "¿Habéis encontrado nunca un hombre que piense simplemente por pensar, que recuerde simplemente por recordar, que imagine simplemente por imaginar, que quiera simplemente por querer? ¿Os ha sucedido nunca eso a vosotros mismos? ¡Indudablemente que no!" [d] "Todo ser, el hombre, la planta, el animal o el globo terráqueo, ha recibido una suma de fuerzas en relación con la misión que tiene que cumplir dentro del orden universal." [e] "Las fuerzas de atracción son siempre proporcionales a los destinos."

el único elemento *activo* de la historia. Frente a ella, toda la humanidad es simplemente *masa*, una masa inerte, que sólo tiene valor en contraste con el Espíritu. Y, consecuentemente, considera como el mayor de los crímenes el que el crítico tenga un *temperamento* y abrigue *pasiones*, pues debe ser un σοφός [f] *irónicamente frío como el hielo.*

De ahí que Bauer declara, *literalmente*:

"El crítico no debe participar en los padecimientos ni en los goces de la sociedad; no debe conocer ni la amistad ni el amor, ni el odio o el recelo; debe levantar su trono en medio de la soledad, donde sólo de vez en cuando escapa de sus labios la carcajada de los dioses olímpicos acerca de un mundo vuelto del revés." [246]

Como se ve, el tono de la *Gaceta Literaria* baueriana es el tono del *desprecio* pasional, tarea que le resulta tanto más fácil cuanto que lanza a la cabeza de los demás los resultados obtenidos por ella misma y por la época. Se limita a poner de manifiesto las contradicciones y, satisfecha con ello, se retira, exclamando despectivamente: "¡Hum!". Dice que la crítica no *da* nada, pues es demasiado espiritual para ello. Y hasta se atreve a expresar la esperanza de que "no está lejos el día en que toda la humanidad decadente se agrupará en torno a la crítica" —y *la Crítica* son *él* y *Cía*—; "cuando ese día llegue, sondearán a esta masa en sus diversos grupos y extenderán a todos ellos el *testimonium paupertatis*".[g]

Tal parece como si Bauer se lanzara a la lucha por *rivalidad* contra *Cristo*. Me propongo publicar un pequeño folleto contra estos extravíos de la Crítica.[h] Y sería de un valor *inapreciable* para mí el que previamente me hiciese *usted* conocer *su* opinión y, en general, me haría feliz si se dignase usted hacerme llegar pronto unas letras suyas. Los artesanos alemanes que trabajan aquí, es decir, los comunistas, varios cientos de ellos, han escuchado este verano, dos veces a la semana, conferencias sobre su *Esencia del cristianismo*, dadas por sus instructores secretos [i] y se han mostrado notablemente sensibles a estas enseñanzas. El pequeño extracto de la carta de una dama alemana publicado en el folletón número 64 del *Vorwärts* ha sido tomado, sin conocimiento de la autora, de una carta de mi mujer, que se halla actualmente en Tréveris, visitando a su madre.[j] [247]

Con los mejores deseos en cuanto a su salud y bienestar, queda suyo

C. MARX.

[f] *Sofos*, sabio, en griego. [g] Certificado de pobreza. [h] Se refiere a La sagrada *familia*. Véase el tomo III de nuestra colección. [i] Se refiere a los dirigentes de la Liga de los justos. [j] Carolina von Westphalen.

CARTA DE MARX A LUDWIG FEUERBACH

[Kreuznach,[248] 3 de octubre, 1843]

Muy estimado señor:

Hace algunos meses, el doctor Ruge, al pasar por ahí en su viaje, le informó de nuestro plan de editar unos *Anales* franco-alemanes y solicitó la colaboración de usted para esta revista. La cosa está ya decidida; la revista se editará e imprimirá en *París* y el primer número mensual aparecerá a fines de noviembre.

Antes de salir para París dentro de unos cuantos días no puedo por menos, de acudir a usted en esta breve forma *epistolar*, ya que no tengo el honor de conocerle personalmente.

Es usted uno de los primeros escritores que ha manifestado la necesidad de una alianza científica franco-alemana. Confío, por ello, en que será también uno de los primeros en apoyar una empresa que se propone poner en práctica esta alianza. Se trata, en efecto, de que en la revista aparezcan promiscuamente trabajos alemanes y franceses. Los mejores autores parisinos ya han dado su aprobación al plan. Cualquier trabajo que usted quiera enviarnos será recibido por nosotros con el mayor beneplácito, y tal vez tenga usted algo ya redactado que pueda servirnos.

A juzgar por el prólogo a la segunda edición de su *Esencia del cristianismo*, creo entender que se ocupa usted de un trabajo extenso sobre *Schelling* o que, por lo menos, tiene *in petto* [a] algo sobre este fanfarrón.[249] No cabe duda de que la publicación de un trabajo así sería un magnífico comienzo.

Schelling es, como usted sabe, la potencia número 38 de la Confederación alemana. Tiene a su disposición toda la policía del país, como alguna vez he podido comprobar personalmente, en mi condición de redactor de la *Gaceta Renana*. Las instrucciones sobre la censura no dejan pasar nada que vaya en contra del sacrosanto Schelling. Así, pues, en Alemania resulta punto menos que imposible atacar a esta figura, como no sea en libros de más de veintiún pliegos, que no son libros para el pueblo. La obra de *Kapp*, muy estimable, es demasiado minuciosa y, en ella, los hechos aparecen poco hábilmente desglosados de los juicios. Además, nuestros gobiernos han encontrado los recursos para privar de efectividad esta clase de obras. Se las hace caer en el vacío. Cuando no son ingnoradas, los dos o tres establecimientos patentados que se encargan de reseñarlas despachan el asunto con unas

[a] Entre pecho y espalda.

cuantas frases despectivas. Por su parte, el gran Schelling, hace como si no se enterara de tales ataques y, a través del estrépito *fiscal* que se ha armado en torno a la ensalada del viejo Paulus,[250] ha logrado desviar la atención de la obra de éste. No cabe duda de que ha sido una jugada estratégica de mano maestra.

Piense usted en lo que sería desenmascarar a Schelling en París ante el mundo de los escritores franceses. Puesto que este trance, su vanidad no le permitiría guardar silencio; el gobierno prusiano se sentiría vulnerado de un modo muy doloroso; sería un ataque contra la soberanía de Schelling de fronteras afuera, y ya sabemos que un monarca *vanidoso* es más susceptible a su *soberanía en el exterior* que dentro del país.

Cuán hábilmente ha sabido el señor Schelling hacer morder el anzuelo a los franceses lo demuestra el endeble ecléctico Cousin y, más tarde, incluso el genial *Leroux*. En efecto, para Pierre Leroux y sus congéneres, Schelling sigue siendo el hombre que ha desplazado al idealismo trascendental por el realismo racional, que ha sustituido el pensamiento abstracto por el pensamiento de carne y hueso, que ha entronizado la filosofía universal en vez de la filosofía de profesión. A los románticos y místicos franceses les grita: "yo soy la unión de la teología y la filosofía", a los materialistas franceses les dice: "yo soy el maridaje de la carne y la idea ", a los escépticos franceses: "yo soy el debelador del dogmatismo"; en una palabra: "¡Yo soy... Schelling!".

Schelling no sólo ha sabido hermanar la filosofía y la teología, sino también la filosofía y la diplomacia. Atacar a Schelling es, por tanto, atacar toda nuestra política y, principalmente, atacar a la política prusiana. La filosofía de Schelling es la política prusiana *sub specie philosophiae.*[b]

Por eso prestaría usted un gran servicio a nuestra revista y sobre todo a la verdad si ya en el primer número nos trazara una semblanza de Schelling. Nadie más indicado para ello que usted, que es *el reverso de Schelling.* El *sincero pensamiento juvenil* de Schelling —pues debemos hacer honor a las virtudes de nuestros enemigos—, aunque no cuente para realizarlo con más arma que su imaginación, con más energía que su vanidad, con más estímulo que el opio ni con otro órgano que la irritabilidad de sus dotes receptivas femeninas; ese sincero pensamiento juvenil, que en él no ha pasado de ser un sueño fantástico de juventud, se ha hecho en usted verdad, realidad y recidumbre viril. De ahí que podamos decir que Schelling es la *caricatura anticipada* de usted y, cuando la realidad se enfrenta a la caricatura, hace que esta se esfume y se evapore. Tales son las razones que me llevan a ver en usted el necesario y natural adversario de Schelling, pues cuenta como títulos para ello con sus dos majestades, que son la naturaleza y la historia. Su lucha contra él es la lucha que libra la imaginación de la filosofía contra la filosofía misma.

[b] Bajo la forma de filosofía.

Espero con seguridad un artículo de usted, del modo que le sea más cómodo.[251] Mis señas son; "Señor Maurer. Rue Vanneau, número 23, París, para el doctor Marx". Mi mujer, aunque no le conoce personalmente, le manda saludos. No sabe usted cuántos admiradores tiene entre el bello sexo.

Totalmente suyo,

DR. MARX

CARTA DE MARX A DAGOBERT OPPENHEIM [252]

[Bonn, hacia el 25 de agosto de 1842]

Querido Oppenheim:

Le incluyo un manuscrito de Ruge. El número 1 no es aprovechable pero creo que podrá aprovechar el número 2, que trata de las condiciones en Sajonia.

Le ruego que me envíe el artículo de Mayer sobre el *régimen comunal* publicado en la *Gaceta Renana* y, a ser posible, todos los artículos de Hermes *contra el judaísmo*. Tan pronto como me sea posible, le enviaré un artículo sobre esta cuestión, que, si no pone término a ella, por lo menos la llevará por otros derroteros.

¿Pasará el artículo sobre Hannover? Intente usted, por lo menos, iniciar la cosa, poco a poco. No se trata tanto de este artículo como de una serie de buenos trabajos, que puedo prometerle sobre este tema. Su autor me escribía con fecha de ayer:

"No creo que mis ataques contra la oposición puedan perjudicar a las intenciones del periódico de Hannover; por el contrario, las cosas allí han ido ya lo bastante lejos para que puedan aceptarse mis opiniones explícitas como ajustadas a la verdad."

Si ello coincide con su manera de ver el asunto, le agradecería que me enviase también, para hacer la crítica de él, el artículo sobre el "Justo medio".[253] Hay que tratar desapasionadamente este problema . En primer lugar, las disquisiciones teóricas generales sobre el régimen del Estado encajan más bien en los órganos puramente científicos que en los periódicos. La verdadera teoría debe esclarecerse y desarrollarse dentro de condiciones concretas y a la luz de las realidades dadas.

Sin embargo, puesto que las cosas han sucedido así, hay que tener en cuenta dos cosas. En todos los casos en que entremos en conflicto con otros diarios, siempre se nos podrá echar la cosa en cara a nosotros, antes o después. Una manifestación tan clara como ésta contra los pilares fundamentales del Estado actual podría traer como consecuencia la agudización de la censura e incluso la suspensión del periódico. Así fue como se hundió la *Tribuna* del Sur de Alemania. Pero, en todo caso, disgustaremos a gran número, tal vez a la gran mayoría de las personas prácticas de sentimientos libres que han emprendido la misión de ir conquistando la libertad paso a paso, dentro de los límites constitucionales, mientras nosotros nos dedicamos a poner de manifiesto sus contradicciones desde la cómoda poltrona de la abstrac-

ción. Es cierto que el autor del artículo sobre el "Justo medio" incita a la crítica, pero 1) todos sabemos muy bien cómo el gobierno responde a tales retos, y 2) no basta con que alguien se someta a la crítica, la cual, por lo demás, no pregunta por su consentimiento; se trata de saber si ha elegido el terreno indicado. Y los periódicos comienzan a ser el terreno indicado para esta clase de cuestiones cuando tales problemas se convierten en problemas del Estado real, en problemas de orden práctico.

Yo considero imprescindible que la *Gaceta Renana,* en vez de ser dirigida por sus colaboradores, sea ella la que los dirija. Y artículos como éste brindan la mejor ocasión para sugerir a los colaboradores un determinado plan de operaciones. Un escritor aislado no puede atalayar los problemas en su conjunto como el periódico mismo.

Caso de que mis opiniones no coincidan con las de usted, podría hacer esta crítica, si a usted no le parece mal, en las *Anékdota,* como *apéndice a mi trabajo contra la teoría hegeliana de la monarquía constitucional.* Pero creo que lo mejor es que el periódico se aplique su propio tratamiento curativo.

Espero su pronta respuesta y quedo suyo,

MARX

CARTA DE MARX A ARNOLD RUGE

Colonia, 30 de noviembre de [1842]

Querido amigo:

Mi carta de hoy se limitará a hablarle de los "líos" con los "Libres".[255]

Como usted sabe, la censura es implacable con nosotros, día tras día, hasta el punto de que, muchas veces, el periódico apenas puede aparecer, desfigurado. Esto hace que caigan una serie de artículos de los "Libres". Pero yo mismo me permito suprimirle tantas cosas como el censor, ya que Meyen y consortes nos envían montones de porquerías en el estilo más pedestre, completamente vacuas y con las que tratan de estremecer al mundo, salpicadas de ateísmo y de comunismo (que estos señores jamás se han molestado en estudiar); se habían acostumbrado, con Rutemberg,[256] a campar por sus respetos con una ausencia total de sentido crítico, de originalidad y de capacidad, considerando la *Gac*[*eta*] *Ren*[*ana*] como *su* órgano sumiso, y yo no he creído que debía seguir tolerando todos estos enjuages y manejos. Tal ha sido, pues, la primera causa de que el cielo de Berlín se ensombreciera; al haber puesto coto a algunas de estas incalculables producciones de la "libretad", una libertad que aspira, al parecer, por encima de todo, a "sentirse libres de toda clase de pensamientos".

Rutenberg, a quien ya se le había retirado la sección alemana (en que su labor se reducía, fundamentalmente, a corregir la puntuación) y a quien, *por intervención mía*, se encargó provisionalmente de la sección francesa, tuvo la suerte de que, gracias a la inmensa estupidez de nuestra providencia estatal, se le considerara como hombre peligroso, aunque en realidad sólo representaba un peligro para la *Gaceta Renana* y para él mismo. Ello hizo que se impusiera a la fuerza su retirada. Fue la providencia prusiana, este *despotisme prusien, le plus hypocrite, le plus fourbe* [a] el que eximió al gerente de una escena muy desagradable, y Rutenberg, el nuevo mártir, que, en su fisonomía, en su actitud y en su lenguaje, sabe representar el papel de mártir con un cierto virtuosismo, aprovecha la ocasión, escribe a todas partes, escribe a Berlín haciéndose pasar por el *principio exiliado* de la *Gaceta Renana*, que se ve ahora obligado a adoptar una *posición distinta* ante el gobierno. Y huelga decir que ello fue seguido por las consiguientes demostraciones de los héroes de la libertad junto al Spree, el río de "aguas sucias que lavan las almas y diluyen el te".[257]

[a] Despotismo prusiano, el más hipócrita y el más tramposo.

A todo esto vino a sumarse, colmando ya la medida de los coléricos dioses del Olimpo, la actitud mantenida ante los "Libres" por usted y por H[erwegh].[258]

Hace algunos días, recibí una carta del pequeño Meyen, cuya categoría predilecta es, y con toda razón, el *deber ser*, llamándome a capítulo acerca de mi actitud 1) ante usted y ante H[erwegh], 2) ante los "Libres" y 3) acerca del nuevo principio por el que se rige la redacción y de la posición de ésta ante el gobierno. En mi respuesta, que no se hizo esperar, expresé con toda franqueza mi opinión acerca de sus trabajos, cuya libertad se revelaba más bien bajo una forma licenciosa, desharrapada y, además, bastante cómoda, que bajo una forma realmente *libre*, es decir, profunda y original. Los intimaba a emplear menos vagas elucubraciones, menos frases grandilocuentes, y menos palabrería infatuada y mayor claridad y precisión, más penetración en las realidades concretas y mayor conocimiento de causa. Les hice saber que consideraba inadmisible y hasta inmoral el contrabando de dogmas comunistas y socialistas, es decir, de una nueva manera de ver el mundo, en las críticas teatrales corrientes, etc., y que exigía, si se trataba el tema, un estudio totalmente distinto y más a fondo del comunismo. Manifestaba además, que debía tenderse más bien a criticar la religión en la crítica de las condiciones políticas que a criticar la situación política a propósito de la religión, que era la que cuadraba más a la naturaleza de un periódico y a la cultura del público, ya que la religión, carente por sí de contenido, no vive del cielo, sino de la tierra y se derrumba por sí misma al desaparecer la realidad invertida cuya *teoría* es. Finalmente, pedí que, cuando se hablase de filosofía, en vez de flirtear con la *palabra* "ateísmo" (como los niños que aseguran a cuantos quieren oírles que no le tienen miedo al como) se dedicaran a darla a conocer al pueblo. *Voilà tout.*[b]

Ayer, antes de que hubiera llegado a sus manos este escrito mío, recibí una insolente carta de Meyen, en la que me interroga sobre todo una serie de cosas: 1) me pide que me manifieste acerca de su disputa con Bauer,[c] de la que no sé nada; 2) que diga por qué no permito tales o cuáles cosas y se me amenaza con acusarme de conservador; 3) se me advierte que el periódico no debe frenar, sino llegar *hasta el extremo*, es decir, hacer tranquilamente el juego de la censura y de la policía, en vez de afirmar sus posiciones de un modo de que el público no se percate, pero que no por ello es menos tenaz ni representa una lucha menos apegada a nuestro deber. Y, por último, se habla en términos difamatorios de los amores de Herwegh, etcétera.

Todo ello trasluce una dosis espantosa de vanidad, incapaz de comprender cómo, para salvar un órgano político, se puede y se debe sacrificar a un puñado de charlatanes berlineses que sólo piensan en sus intrigas de pandilla. Al hacerme saber todo esto, el hombrecillo se inflaba como un pavo real, se daba golpe en el pecho y se llevaba la

[b] Eso es todo. [c] Bruno Bauer.

mano a la espada, me mentaba a "su" partido, me amenazaba con excomulgarme, declamaba a la manera del marqués de Posa, aunque con peor estilo, etcétera.

Como, desde la mañana hasta la noche, tenemos que sufrir las más espantosas vejaciones de la censura, escritos ministeriales, quejas de las altas autoridades de la presidencia,[259] reclamaciones de la Dieta, gritos de los accionistas, etc., y yo permanezco en mi puesto simplemente porque considero un deber hacer que fracasen, en lo que de mí dependa, los propósitos de quienes mandan, se dará usted cuenta fácilmente de mi indignación y de los términos bastante crudos en que he contestado a Meyen. Es probable, por tanto, que los "Libres" se replieguen, por un momento. Le suplico, pues, encarecidamente que nos ayude usted con artículos y que invite a sus amigos a hacer lo mismo.

Suyo,

MARX.

CARTA DE MARX A ARNOLD RUGE

Colonia, 25 de enero de [1843]

Querido [...]:[a]

Seguramente sabe usted ya que la *Gac[eta] Ren[ana]* ha sido prohibida, ha terminado, ha sido condenada a muerte. Se le ha dado de plazo hasta fines de marzo. Durante este plazo de vida que le da el verdugo, se la acomete a doble censura. Nuestro censor,[b] un hombre honorable, se halla bajo la censura del presidente del gobierno de Renania, von Gerlach, un mentecato que practica la obediencia pasiva. El periódico, una vez listo para entrar en prensa, es olfateado por la policía, y si descubre en él algo que huela a anticristiano o antiprusiano, no puede aparecer.

Varias causas especiales concurren en esta prohibición: la gran difusión del periódico, *mi* justificación del corresponsal del Mosela,[c] en la que se censura duramente a varios altos hombres de Estado, nuestra obstinada negativa a dar los nombres de quienes nos facilitaron el texto de la ley sobre el divorcio,[260] la convocatoria de las Dietas regionales, sobre las que podríamos hacer una gran labor de agitación y, por último, nuestras críticas contra la prohibición de la *Gac[eta] Gen[eral] de L[eipzig]* y de los *An[ales] Alema[anes]*.

La orden ministerial que uno de estos días aparecerá en los periódicos es, si cabe, todavía más endeble que las anteriores. En ella se aducen los siguientes motivos:

1) la *mentira* de que *no* teníamos autorización, como si en Prusia, donde ningún perro puede vivir sin la chapa de la policía, la *Gaceta Renana* pudiese haberse publicado un solo día sin someterse a los requisitos oficiales.

2) Que la Instrucción de 24 de diciembre sobre la censura tenía por objetivo censurar ciertas *tendencias*. Por tendencia se entendía la *ilusión*, la creencia romántica de poseer una libertad que en realidad nadie pretendía poseer. Así como el jesuitismo discursivo imperante bajo el gobierno anterior tenía una cara intelectual bastante dura, el jesuitismo romántico de ahora exige como requisito fundamental la *capacidad de imaginación*. La prensa censurada tiene que acostumbrarse a vivir de la ilusión de la libertad y estar agradecida al hombre

[a] Nombre ilegible, tachado en el original. [b] Wiethaus. [c] Se refiere a un artículo suyo publicado en la *Gaceta Renana*, el 15 de enero 1843.

providencial[d] que se digna soberanamente tolerar esta ilusión. Ahora bien, si la Instrucción sobre la censura iba dirigida contra ciertas tendencias, la orden ministerial declara ahora que, para atajar las tendencias, cuando éstas sean rematadamente malas, se ha inventado en Francfort la *prohibición*, la *represión*. La censura existe para censurar los excesos de las tendencias buenas, aunque la Instrucción dijera cabalmente lo contrario, a saber: que estos excesos debían ser tolerados.

3) La vieja monserga de las intenciones dolorosas, las teorías carentes de base, las doctrinas subversivas, y por ahí adelante.

A mí todo esto no me ha pillado de sorpresa. Usted sabe lo que yo pensaba desde el primer día de la Instrucción sobre la censura. Para mí, esto de ahora, no es más que una consecuencia lógica; veo en la prohibición de la *Gaceta Renana* un *avance* de la conciencia política, y ello es lo que me mueve a dimitir. Además, la atmósfera se me hacía ya irrespirable. Es malo tener que prestar servicios de vasallo incluso en favor de la libertad y luchar con alfilerazos en vez de descargar golpes de mazo. Estaba ya harto de tanta hipocresía, de tanta necedad, de tanto brutal autoritarismo, de tanto agacharse, adaptarse, doblar el espinazo, de tanto tener que cuidar y escoger las palabras. Es como si el gobierno me hubiese devuelto la libertad.

Como ya le he escrito, estoy reñido con mi familia y, mientras mi madre viva, no podré disponer de mi patrimonio. Además, estoy comprometido y no puedo ni debo salir de Alemania sin la que será mi esposa. Me gustaría poder editar en Zurich el *Mens*[*ajero*] *Al*[*emán*] con Herwegh.[261] En Alemania ya no tengo nada que hacer. Aquí se adultera uno. Le quedaré, pues, muy agradecido si tiene usted a bien orientarme y aconsejarme en este punto.

Trabajo en varias cosas que aquí, en Alemania, no encontrarían censor ni editor ni posibilidad alguna de ver la luz. Espero sus prontas noticias.

Suyo,

MARX.

[d] Alusión al rey Federico Guillermo I.

CARTA DE MARX A ARNOLD RUGE

Colonia, 13 de marzo [1843]

Querido amigo:

Viajaré directamente a Leipzig tan pronto me sea posible. Acabo de hablar con Stucke, a quien parece impresionar mucho la mayoría de los señores que gobiernan en Berlín.

Por lo que se refiere a nuestro plan,[262] le diré a usted cuál es, por el *momento*, mi modo de *pensar*. Al ser conquistado París, algunos propusieron para regente del reino al hijo de Napoleón y, otros a Bernardotte, mientras que otros eran partidarios de poner en el trono a Luis Felipe. A lo que Talleyrand contestó: una de dos, o Luis XVIII o Napoleón. Es cuestión de principios; todo lo demás, es pura intriga.

También yo diría que casi todos los demás lugares, fuera de Estrasburgo (o, a lo sumo, de Suiza) no son un principio, sino una intriga. Libros de más de veinte pliegos[a] no son para el pueblo. A lo más a que podría llegar por este camino sería a publicar cuadernos mensuales.

Si se autorizara la reaparición de los *Cuadernos Alemanes*,[b] lograríamos, cuando mucho, un débil eco de la difunta revista, y hoy *no podemos* conformarnos con esto. En cambio, lanzar los *Anales Franco-Alemanes* sí sería un principio, un acontecimiento importante, una empresa que sí podría suscitar entusiasmo. Claro está que yo me limito a expresar mi opinión personal, sometiéndome por lo demás a el que dispongan los supremos poderes.

Por último —pues los asuntos del periódico me obligan a terminar—, le comunicaré mis *planes personales*. Tan pronto hayamos firmado el contrato, me trasladaré a Kreuznach para casarme e instalarme a vivir por lo menos un mes en casa de la madre de mi novia,[c] pues antes de lanzar la cosa necesitaremos contar con algunos trabajos. Si fuese necesario, podría pasar algunas semanas en Dresde, ya que todos los asuntos preparatorios, llamamientos, etc., requerirán bastante tiempo.

Puedo asegurarle, sin caer en el romanticismo, que estoy enamorado de pies a cabeza y con la mayor seriedad del mundo. Hace siete años

[a] Trescientas veinte páginas, volumen mínimo de las publicaciones no sujetas a censura. [b] *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* ("Anales alemanes para la Ciencia y el Arte"), revista fundada y dirigida por A. Ruge; órgano literario y filosófico de los neohegelianos, que se publicó en Leipzig desde julio de 1841 y fue prohibida por la censura en enero de 1843. [c] Carolina von Westphalen, viuda de Ludwig von Westphalen.

que me he comprometido y mi novia ha tenido que librar por mí las más duras batallas, poniendo incluso en peligro su salud, en parte contra sus parientes, gentes pietistas-aristocráticas que sienten la misma adoración por "el señor de los cielos" que por "el señor de Berlín", y en parte contra mi propia familia, en la que se han enquistado algunos clericales y otros enemigos míos. Esto ha hecho que mi novia y yo hayamos tenido que pasar varios años por una serie de absurdos y duros conflictos, mucho más que quienes cuentan con tres veces más años y hablan a todas horas de su "experiencia de la vida" (expresión favorita de nuestro *juste-milieu*)[d]...

Suyo,

MARX.

[d] Apodo burlesco que se daba a Edgard Bauer.

CARTA DE LUDWIG FEUERBACH A MARX

Bruckberg, 25 de octubre de 1843

Muy estimado señor:

Me ha sugerido usted la necesidad de que trace una nueva semblanza de Schelling, destinada a ser leída por los franceses, y lo ha hecho en términos tan ingeniosos y apremiantes, que sinceramente me apena tener que contarle que, al menos por ahora, no puedo complacerle. Cree usted inferir de una nota que figura en el prólogo al *Cristianismo* [a] que estoy trabajando en la actualidad en un libro sobre Schelling. Pero en esa nota quería referirme al libro de Kapp, que no citaba por ignorar si él, personalmente, querría darse a conocer como autor. Desde el mes de abril del presente año, en que escribí este prólogo y en que la muerte me arrebató repentinamente a mi hermano mayor, me he visto obligado a abandonar mis tareas de escritor y de filósofo para dedicarme exclusivamente a poner en orden como abogado los asuntos de mi difunto hermano, papel en que no tenía práctica alguna. Comenzaba precisamente a recobrarme y ya me disponía a emprender algún trabajo serio como autor, cuando recibí su muy amable carta. Y tanto me impresionó, que, a pesar de sentirme inclinado a entregarme a las actividades dictadas por mi vocación, estaba dispuesto a acceder a sus deseos, tomando *ad coram* [b] al filósofo de la vanidad. Y, animado por esta intención, tomé en la mano las *Lecciones berlinesas*, editadas y glosadas por Paulus, que llevaban mucho tiempo ociosas sobre mi mesa de lectura, disponiéndome a echarme al coleto de cabo a rabo este *nec plus ultra* del absurdo teosófico. Pero, al tomar la pluma, la buena voluntad se estrelló contra la ausencia de un impulso interior y, por mucho que haga, me resulta imposible tomar como tema para escribir sobre ello lo que realmente no me es dictado por una íntima necesidad. El caracterizar a Schelling, que equivale a desenmascararlo, después de lo que recientemente han hecho Kapp y otros y habiendo yo mismo, en mi reciente nota bibliográfica sobre Stahl, analizado debidamente su último gesto apocalíptico, me parece que no respondería a una necesidad científica, sino simplemente a una conveniencia política. Usted mismo dice muy acertadamente que el gesto apocalíptico es la política prusiana *sub specie philosophiae* y llama a ese teósofo tramposo el Estado número 38 de la Confederación, ilustrando esto como un hecho realmente edificante. Todo lo cual quiere decir que

[a] "La esencia del cristianismo". [b] A pecho.

estamos ante un filósofo que exhibe ante nosotros, en vez de la fuerza de la filosofía, el poder de la policía, en vez de la fuerza de la verdad, la fuerza de la mentira y del engaño. Y un tema tan contradictorio y repugnante como éste requiere también, para ser debidamente tratado, una disposición de espíritu adecuado. Puede uno hacer aquello que considera absolutamente cierto y se le ha revelado como tal directa o indirectamente, pero lo que no tiene uno por qué reprocharse en absoluto ofrece una gran dificultad psicológica. De todos modos, coincide con usted en que constituye una necesidad *externa*, de orden político, el volver a trazar una enérgica semblanza de Schelling, y no perderé la cosa de vista. Pero, hasta ahora, no me ha sido posible hacerlo. Su requerimiento me ha pillado completamente desprevenido con respecto a este *mauvais sujet*.[c] Y existe ya *periculum in mora*.[d] Por eso me apresuro a enviarle a usted, en vez de la semblanza que me pide, esta carta de excusa.[e]

[c] Tema malo. [d] Peligro en la demora. [e] No se ha encontrado la segunda hoja, con el final de la carta.

CARTA DE MOSES HESS A BERTHOLD AUERBACH

2 de septiembre de 1841

Querido Auerbach: Llevo mucho tiempo esperando por ti; pasan las semanas sin que se cumpla tu promesa ni se colme mi esperanza. Entre tanto, ha estado aquí el señor Cohen, de Kalsruhe, hombre insípido, al que, sin embargo, atendiendo a tu recomendación hecha a lápiz, dediqué, muy aburrido, día y medio. Si no puedes venir esta semana, que está a punto de terminar, procura venir a comienzos de la próxima, a ser posible el domingo por favor, pues es el día en que mi padre sale de viaje (está ausente ocho días) y puedes pasar cómodamente una semana en mi casa, sin necesidad de gastar en alojamiento, etc. Vivimos ahora en una casa nueva, en la que tenemos a tu disposición varios cuartos muy bien instalados.

La suscripción de las acciones [263] marcha lentamente, pero con paso seguro. Seguramente Braunfels te habrá comunicado ya los resultados obtenidos hasta ahora; estaría muy bien si también allí y en Francfort se lograran algunos suscriptores; aunque más tarde de lo que esperábamos, pero tal y cómo yo lo deseo, no cabe duda de que la empresa saldrá adelante. Entre tanto, me dedico a reclutar colaboradores y corresponsales capaces.

Te alegrarás de conocer aquí a un hombre que se cuenta también ahora entre nuestros amigos, aunque reside en Bonn, donde pronto ocupará una cátedra. Caso de que Braunfels te haya dicho algo acerca de él no debes darle la menor importancia, ya que Braunfels, tratándose de hombres y de tendencias como ocurre en el caso actual, tiene menos criterio que un niño, pues estas cosas están muy por encima de su horizonte.

Esta persona de que te hablo ha causado en mí una impresión imponente, aunque yo me muevo precisamente en el mismo campo: para decirlo en pocas palabras, disponte a conocer al más grande, tal vez al *único* verdadero filósofo viviente, que pronto, en cuanto se dé a conocer públicamente (en los libros y en la cátedra) atraerá sobre él las miradas de Alemania. Tanto en lo que se refiere a su tendencia como en y cuanto a su formación filosófica espiritual, está no sólo por encima de *Strauss*, sino también de *Feuerbach*, lo que quiere decir mucho. Si pudieras estar en Bonn cuando explique su curso de Lógica, puedes estar seguro de que serías su más aplicado discípulo. Un hombre así es el que siempre he soñado con tener como maestro de filosofía. Ahora, al conocerle, me doy cuenta de que, en materia de fi-

losofía propiamente dicha, no soy más que un chapucero. Pero, ¡paciencia!, pues también yo podré ahora aprender algo.

El doctor Marx, pues así se llama mi ídolo, es todavía un hombre joven (tiene, cuando más, veinticuatro años), llamado a descargar el último golpe sobre la religión y la política medievales, pues sabe hermanar a la más profunda seriedad filosófica el ingenio más tajante; imagínate a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel reunidos en una sola persona —digo *reunidos*, pero no revueltos— y tendrás al doctor Marx.

Tuyo,

HESS.

CARTA DE GEORG JUNG A ARNOLD RUGE

Colonia, 18 de octubre de 1841

Muy estimado amigo:

Después de haber leído su recensión sobre el libro de Herwegh, me alegro de que no se haya publicado la mía, que ahora encuentro pobre y superficial. No obstante, le agradecería que me la devolviera cuanto antes, por correo, pues quiero arreglarla un poco para nuestro periódico. Éste comenzará a publicarse el 1 de enero; hasta entonces, continuará apareciendo la anterior *Gaceta General del Rin*, bajo la dirección de Hess, por cuenta de los comanditarios. Con los libros, le enviaré a usted el prospecto del nuevo periódico, que será fundado por una sociedad en comandita, con acciones a 25 táleros. Han sido suscritos ya 11 000 táleros y sólo faltan, para comenzar, otros 4 000, que esperamos obtener.

No puedo ahora aceptar ningún trabajo concreto para usted, sino que debo dejar las cosas al azar, pues este invierno estaré muy ocupado.

El doctor Marx, el doctor Bauer y L. Feuerbach van a asociarse para lanzar una revista teológica-filosófica y, si lo hacen, ya pueden todos los ángeles del cielo agruparse en torno al buen Dios y hay que desearle a éste que recurra a toda su omnipotencia, pues entre los tres es seguro que lo destronan y lo envuelven, además, en un ruidoso proceso; por lo menos, Marx llama a la religión cristiana una de las más inmorales y es, aunque revolucionario hasta la médula, una de las cabezas más agudas que conozco.

Está aquí ahora Lehmann, profesor de lenguas antiguas en Norteamérica, quien le ha conocido en sus tiempos demagógicos y se ha alegrado y asombrado mucho de saber de usted como uno de los generales de las batallas intelectuales de Alemania.

Que le vaya a usted bien. Suyo, afectísimo

G. Jung.

EL CENSOR ST. PAUL INFORMA SOBRE MARX [264]

2 de marzo de 1843:

"El doctor Marx es aquí, sin ningún género de duda, el centro doctrinario, la fuente viva de las teorías del periódico. Le he conocido y se haría matar por sus ideas, arraigadas en él como convicciones. Está dispuesto a salir de Prusia y, bajo la condiciones actuales, a cortar todas las amarras con la *Gaceta Renana*; actualmente, y por lo pronto, se ha trasladado a Tréveris, donde se propone casarse."

9-10 de marzo de 1843:

"Acabo de trabar aquí, conocimiento personal más estrecho con los principales redactores del periódico, especialmente con el más influyente de todos, el doctor Marx. Ha sido de gran interés para mí conocer sus ideas políticas y filosóficas. Hemos sostenido varias largas y exhaustivas conversaciones, acerca de cuyos resultados me propongo informar detalladamente, pues permiten formarse una clara idea de los elementos y tendencias del movimiento intelectuaal de nuestros días. No cabe duda, y así me he esforzado en demostrárselo en su propio terreno, que la concepción del doctor Marx descansa sobre un profundo error especulativo, pero él está firmemente convencido de la verdad de sus opiniones. De todos los redactores de la *Gaceta Renana* en general puede asegurarse, en cuanto he podido conocerlos, que si de algo adolecen no es precisamente de falta de convicciones, en el sentido a que acabo de referirme. Lo cual, naturalmente, sólo puede ser una razón más para alejarlos de todo influencia directa y orientadora sobre el periódico, caso de que siga publicándose."

18 de marzo de 1843:

"El doctor Marx, *espíritu rector* de toda la empresa, acaba de dimitir irrevocablemente. . ."

21 de marzo de 1843:

"Después de la partida del doctor Marx, no hay en Colonia, realmente, ninguna personalidad capaz de mantener el periódico a su odiosa altura anterior y de sostener con energía su tendencia."

UN ARTÍCULO SOBRE MARX Y LA "GACETA RENANA"

[Publicado en la *Gaceta de Mannheim*, núm. 43, 28 de febrero de 1843]

Hace algún tiempo que las más diferentes publicaciones informan a la opinión, fragmentariamente, sobre el funcionamiento de la *Gaceta Renana*, acerca de su redacción, su consejo de inspección y sus gerentes, se le dan a conocer discursos que o bien no han sido pronunciados en las asambleas de accionistas o se han pronunciado con un tenor muy distinto y la gente se deja llevar de conjeturas de todas clases acerca de las personalidades que actúan en este periódico, sin lograr otra cosa que tantear en las sombras. Y, como este periódico representa, hasta ahora, una honrosa excepción, en lo que a veracidad se refiere, he creído oportuno dedicarle una breve información estadística.

Forman el personal activo de la *Gaceta Renana* 1) *un redactor responsable*, 2) *dos gerentes*, 3) *un consejo de inspección*, y 4) *la redacción*.

1) El *redactor responsable* es el librero *Renard*, cuyo nombre figura al pie del periódico.

2) Los dos *gerentes* son el rentista *Oppenheim* y el asesor *Jung*.

3) El *consejo de inspección* está formado por los doctores *Claessen*, *Stucke* y *Thomé*, médicos en ejercicio; *Bürgers*, asesor, *Meyer* y *Fay*, abogados; *Haan*, comerciante, *Schenk*, notario, y *Sonoré*, teniente retirado y rentista.

4) Forman la redacción tres doctores, *Marx*, *Ruge* y *Hess*, pero el *verdadero* director es el doctor Marx; el doctor *Ruge* está encargado de las traducciones; el doctor *Hess*, conocido como autor de la *Triarquía*, tiene a su cargo la redacción de los artículos procedentes de París.

El doctor *Marx* es, indudablemente, el redactor que da al periódico su clara y firme orientación. Es amigo de Bruno *Bauer*, con el que se proponía editar en Bonn una revista filosófico-teológica, basada en las posiciones de la crítica de los Evangelios publicada por Bauer y que llevaría por título *Archivo del ateísmo*. Antes de incorporarse a la redacción, Marx había escrito los artículos sobre la sexta Dieta regional prusiana, un artículo sobre "La libertad de prensa" y otro acerca de "La ley sobre el robo de leña". Los lectores de estos extensos artículos recordarán todavía perfectamente la aguda inteligencia incisiva y la dialéctica verdaderamente admirable con que el autor sabía hincar el diente en las hueras manifestaciones de los diputados, para luego despedazarlas desde dentro; no pocas veces, este espíritu crítico brillaba con un virtuosismo demoledor y nunca se manifestó con tanta fuerza su

odio contra todo lo que llamamos lo positivo, apresándole en su red y destrozándolo. Sin embargo, los economistas, principalmente los especializados en cuestiones forestales, muchos de estos hombres de ideas liberales, afirmaban que su estudio sobre el robo de leña adolecía de cierto desconocimiento de la materia y no valoraba con acierto la realidad ni las leyes vigentes, que no era posible abordar de pronto todos estos problemas simplemente a base de la razón abstracta, etc. Las polémicas contra la *Gaceta de Augsburgo* y contra la *Gaceta de Colonia* corrieron también a cargo de *Marx*; resalta en ellas muy claramente toda su fuerza dialéctica, su manera consecuente de argumentar, su lujo de razonamiento contra toda arbitrariedad y toda aveniencia. No cabe duda de que Marx era el polémico por excelencia de la *Gaceta Renana*, y no creemos faltar a la verdad si decimos que en el espíritu polemista del periódico está presente su mano, desde el principio hasta el fin. Y obra de su pluma fue también, si hemos de dar crédito a los rumores, la famosa "Justificación del corresponsal del Mosela", provocada por el señor *von Schaper* y que la prohibición del periódico vino a yugular. Naturalmente que, dado lo delicado del caso, no nos atreveríamos a afirmarlo categóricamente, para no vernos obligados a rectificar; pero habla en favor de ello, entre otras cosas, el hecho de que Marx sea originario del Mosela, del mismo Tréveris, lo que, verosímilmente, le dio pie para el tema, suministrándole además los elementos probatorios necesarios. En todo caso, el desarrollo de la citada "Justificación", en la medida en que ha llegado a conocimiento del público, revela una gran superioridad de espíritu y, a través de su tono enérgico, cierto talento diplomático, que sabe llevar la discusión de los hechos concretos a las ideas fundamentales de carácter general, ilustrando de este modo, con luminosa fuerza, los raros elementos; hecho de que se disponía, entre los que se destaca la petición elevada al ex príncipe heredero y sus consecuencias.

Este mismo arte brilla también con mucha fuerza en la réplica a un artículo de la *Gaceta de Augsburgo* "Sobre los comités estamentales", que parece revestir, además, cierto carácter semioficial, ya que el autor de la réplica adopta un estilo muy taimado y casi diríamos *perfidiplomático*, insinuando al adversario que, en discusiones en torno a las instituciones del Estado, más que atender contra estas instituciones mismas, se atenta contra la opinión de la parte contraria. No cabe duda de que el hecho de elegir esta forma diplomática o semidiplomática, que, unida a toda una serie de manifestaciones atrevidas, *agudas* y *acerbas*, revela a todas luces quién era el autor del artículo, denota una notable capacidad y un talento verdaderamente polifacético. No es, pues, extraño que, por todas estas razones, el redactor Marx se viese rodeado de un halo de leyenda de parte de la buena prensa tradicional, principalmente de parte de la *Gaceta de Augsburgo* por su arrojo juvenil, su atrevida petulancia en el modo de dirigir el periódico y su sabio ardor polémico.

Para terminar, recogeremos el rumor de que el doctor Marx se pro-

pone, en unión del doctor *Ruge,* continuar los *Anales Alemanes* bajo un título extranjero. Y podemos, por lo menos, asegurar que Ruge ha encontrado aquí a un colega que sabrá empuñar con toda el alma la bandera últimamente tremolada por él.

DECLARACIÓN

[DIMITIENDO EL PUESTO DE REDACTOR DE LA "GACETA RENANA"]

[*Rheniche Zeitung*, núm. 77,
18 de marzo de 1843]

El abajo firmante declara que, en vista de las *actuales condiciones de la censura,* ha decidido apartarse de la redacción de la *Gaceta Renana* a partir del día de hoy.

Colonia, 17 de marzo de 1843.

DR. MARX

[ACTITUD DE HERWEGH Y RUGE ANTE "LOS LIBRES"]

[*Rheinische Zeitung*, núm. 333,
29 de noviembre de 1842]

La *Gaceta de Elberfeld* y, tomándola de ella las *Didaskalia*, han dado la noticia de que *Herwegh* ha visitado la sociedad de los "*Libres*", encontrándola por debajo de toda crítica. Lo cierto es que Herwegh *no* ha visitado esta sociedad, razón por la cual no ha podido encontrarla ni por encima ni por debajo de la crítica. *Herwegh* y *Ruge* encuentran que, por su romanticismo político, su egolatría y su infatuación, los "Libres" comprometen a la causa y al partido de la libertad, y así lo han declarado públicamente, lo que tal vez haya podido escandalizar a algunos. Así, pues, si Herwegh no ha visitado la sociedad de los Libres, la mayoría de los cuales son, en lo individual, excelentes personas, ello no quiere decir que luche por una causa distinta, sino sencillamente que aborrece y encuentra ridículas la frivolidad, el berlinismo y esa tendencia a la necia imitación de los clubes franceses, como hombre que quiere sentirse también *libre* de las autoridades emanadas de Francia. El escándalo y la desvergüenza deben denunciarse en voz alta y resueltamente en tiempos en que se necesitan hombres serios, viriles y responsables que sepan luchar por la consecución de sus elevados fines.[a]

[a] Sobre los "Libres", v. la carta que figura también en este apéndice, pp. 687 ss.

NOTAS E ÍNDICES

NOTAS

[1] Este trabajo escrito fue presentado por Marx en el examen del grado de bachillerato del Instituto de Segunda Enseñanza (Gimnasio Federico-Guillermo) de Tréveris (Renania), el 16 de agosto de 1835.

Para obtener el título de bachiller, el examinado debía presentar, además, otros dos trabajos escritos: uno, en latín, para demostrar sus conocimientos de esta lengua, y otro sobre un asunto religioso, ya que la enseñanza de la religión era obligatoria, en aquellos centros escolares. Se han conservado los correspondientes trabajos de Marx sobre estos temas. El primero lleva por título "¿Hay razón para considerar el Principado de Augusto entre los periodos más felices del Imperio romano?" El segundo versaba "Sobre la unión de los creyentes en Cristo, según el Evangelio de Juan, XV, 1-14, estudiada en su fundamento y en su esencia, en su necesidad incondicional y en sus efectos."

[2] Es la única carta dirigida a sus deudos que se conozca de los tiempos del Marx estudiante y la primera escrita por él que se ha conservado. Se publicó por primera vez en 1897 en la *Neue Zeit* (año 16, t. I, núm. 1) acompañada de la siguiente nota de Eleanor Marx-Aveling, la hija menor de Marx:

"Esta carta me fue enviada por mi prima Carolina Smith, quien la encontró entre los papeles de Sofía, su madre, que era la hermana mayor de Carlos Marx. Ignoro cómo llegaría la carta a poder de mi tía. Es probable que ella, a su vez, la descubriera entre los papeles de su madre. En 1863, cuando murió su madre, Marx se encontraba en Tréveris. Pero lo más probable es que no se acordara ya de la existencia de esta carta para reclamársela a su hermana; afortunadamente, pues de otro modo es muy probable que la hubiera destruido.

"He tenido que vencer una gran resistencia para dar a la publicidad una carta como esta, destinada únicamente a su amado padre, para quien había sido escrita. Me proponía utilizarla solamente como material para la biografía de Marx, que espero terminar pronto. Pero, habiendo mostrado la carta a algunos amigos íntimos, éstos me convencieron de la necesidad, más aún, de mi deber de hacer público este extraordinario documento humano. 'Comprendo perfectamente —me escribió Kautsky— los reparos que opones a la publicación de la carta. Pero no somos nosotros quienes sacamos a la publicidad la vida privada del Moro; ya se han adelantado a hacerlo otros... Y, ya que el carácter y la vida privada de tu padre están públicamente a discusión, nos interesa que no sean las mentiras de los adversarios el único material disponible'. No he tenido, pues, más remedio que ceder, y la carta aparece ahora en las columnas de la *Neue Zeit*.

"Aunque la carta lleva simplemente fecha de 10 de noviembre, sin indicación de año, no es difícil establecer éste. Fue escrita, sin duda alguna, antes de 1838, ya que habla de Bruno Bauer en Berlín, y en 1838 sabemos que estaba ya en Bonn. La carta fue escrita, por tanto, en 1836 o 1837. Y, aunque al principio me inclinaba por la primera de estas dos fechas, un cotejo cuidadoso de los años me ha llevado al convencimiento de que debe optarse más bien por la segunda.

"No cabe duda de que Marx escribió esta carta poco después de comprometerse con Jenny von Westphalen. Cuando se hizo novio de ella, Carlos era todavía un muchacho de diecisiete años. Y, como suele ocurrir, tampoco en este caso fue liso y llano el camino del verdadero amor. Se comprende facilmente que sus padres no vieran con buenos ojos el compromiso matrimonial de un joven de tan pocos años, y las expresiones de disgusto que se contienen en la carta y el calor con que el autor de ella trata de convencer a su padre de la fuerza de su amor a pesar de toda la oposición con que tropezaba tienen su explicación en las escenas bastante violentas que este asunto había provocado. Mi padre solía decir, hablando de esto, que era, por aquellos años, una especie de Rolando furioso. Pero pronto se arreglaron las cosas y, poco antes o después de cumplir los dieciocho años, se 'formalizaron' las relaciones. Siete años duró el noviazgo entre los dos enamorados, que a Carlos 'le parecieron siete días; tan grande era su amor por ella'.

"Se casaron el 19 de junio de 1843, y aquellos dos seres que se habían conocido y jugado juntos de niños y se habían enamorado y comprometido cuando todavía eran unos muchachos, se lanzaron ahora, unidos, como hombre y mujer, a la dura lucha de la vida.

"Una lucha, en verdad, muy dura. Años de privaciones y de miseria y, lo que es aún peor, de brutales enconos, infames calumnias y fría indiferencia. Pero, en medio de todo ello, en la desgracia y en la fortuna, estos dos seres unidos para toda la vida por la amistad y el amor, jamás llegaron a vacilar en sus sentimientos, fieles hasta la muerte. Ni siquiera la muerte ha podido separarlos.

"Durante su vida entera, Marx estuvo apasionadamente enamorado de la que era su mujer, con inextinguible amor juvenil. Tengo ante mí una carta amorosa que parece escrita por un muchacho de dieciocho años y que mi padre dirigió a su esposa en 1856, cuando ya ésta le había dado seis hijos. Y cuando, en 1863, le llamó a Tréveris la muerte de su madre, le escribió desde allí a su mujer que iba 'diariamente' en peregrinación a la vieja casa de los Westphalen (en la calle de los Romanos), más interesante para mí que todas las ruinas romanas, porque me recuerda mi juventud feliz y porque guardaba el mejor de mis tesoros. Además, todos los días y en todas partes me preguntan por la que en aquellos años era 'la muchacha más linda de Tréveris' y 'la reina de los bailes' ¡Qué tremendamente agradable es para un hombre ver que su mujer sigue viviendo en la fantasía de toda una ciudad como una especie de 'princesa encantada'!

"Suponiendo que la carta que aquí publicamos fuera escrita solamente cinco o seis meses después de que se formalizara su noviazgo, habría que optar por la fecha de noviembre de 1836, como yo me inclinaba a creer al principio. Pero Marx habla en ella de los 'tres primeros tomos de poesías', escritos por él poco tiempo antes. Y en mi poder se encuentran, en efecto, tres cuadernos de poesías, que sin duda son estos de que aquí se habla. Están fechados en 'Berlín, a fines del otoño de 1836', 'Berlín, noviembre de 1836' y 'Berlín, 1836'. Se trata de tres legajos bastante gruesos y escritos en letra muy limpia. Los dos primeros llevan por título '*Libro del Amor*, primera y segunda parte', el segundo aparece marcado así: 'K. H. Marx' y el tercero: 'Karl Marx'. Los tres aparecen dedicados 'A mi querida, eternamente amada Jenny von Westphalen'. La carta aquí publicada lleva la fecha del 10 de noviembre, y, aunque no pueda descartarse la posibilidad de que estos tres cuadernos de poesías fueran escritos y se enviaran a su destinataria a fines de octubre y comienzos de noviembre de 1836, no es lo más probable, y el pasaje de la carta que a ello se refiere habla en contra de esta hipótesis. No creemos, pues, equivocarnos si asignamos a esta carta la fecha de noviembre de 1837, en que Marx tenía diecinueve años.

"Unas cuantas aclaraciones más sobre algunas alusiones contenidas en la carta. Lo del 'amor sin esperanza' ha quedado ya aclarado. Lo de 'las nubes que ensombrecen nuestra familia' se refiere, de una parte, a ciertas pérdidas de dinero y a los consiguientes problemas de que recuerdo haber oido hablar a mi padre y que creo ocurrieron por aquel entonces, y sobre todo, a la grave enfermedad de Eduardo, su hermano menor, al delicado estado de salud de otros tres hermanos, muertos todos en temprana edad, y a los primeros síntomas de la enfermedad del padre, llamada a tener también un desenlace fatal.

"Marx sentía profunda devoción por su padre. No se cansaba de hablar de él y llevaba siempre consigo una fotografía suya, copia de un viejo daguerrotipo. No le gustaba, sin embargo, enseñársela a los amigos, pues decía que se parecía muy poco al original. Yo encontraba el rostro muy bello, con los ojos y la frente parecidos a los del hijo, pero la boca y la barbilla más finas; el conjunto de la cara tenía un marcado aire judío, pero de un tipo indiscutiblemente hermoso. Cuando Carlos Marx, después de la muerte de su esposa, emprendió un largo y triste viaje para recuperar la salud perdida —ansioso de dar cima a su obra—, le acompañaron a todas partes esta fotografía de su padre, otra vieja de mi madre, protegida por un cristal (dentro de un forro), y una de mi hermana Jenny; cuando murió, las encontramos en el bolsillo interior de su chaqueta y Engels las puso en su ataúd.

"No cabe duda de que la carta que aquí se publica es asombrosa, si se tiene en cuenta que fue escrita por un joven de diecinueve años. Vemos en ella al joven Marx en proceso de desarrollo, al muchacho que anuncia ya al hombre del mañana.

La carta nos revela aquella capacidad casi sobrehumana de trabajo y aquella laboriosidad que caracterizaron a Marx a lo largo de su vida entera; ningún trabajo, por demasiado duro que fuera, le metía miedo, y no encontramos en sus obras ni un solo instante de pereza o desaliento. Se revela aquí ante nosotros un joven capaz de acometer en unos cuantos meses trabajos que asustarían a un hombre hecho y derecho; le vemos escribir docenas de pliegos y destruir luego sin la menor vacilación todo lo escrito, preocupado tan solo por 'ver claro ante sí mismo', hasta llegar a esclarecer y dominar por completo los problemas que le torturaban; lo vemos criticarse y criticar severamente lo que hace —cosa, a la verdad, verdaderamente extraordinaria en un hombre joven, como él lo era—, todo ello con una gran sencillez, sin la menor pretensión, pero con admirable sagacidad. Vemos cómo brillan ya en esta carta, que es lo más sorprendente para sus años, chispazos de aquel humorismo sardónico y peculiar que más tarde habría de caracterizarlo. Y encontramos, por fin, ya aquí, como más adelante, al lector infatigable que todo lo abarca y todo lo devoraba, sin dar jamás pruebas de estrechez o unilateralidad. Todo, jurisprudencia, filosofía, historia, poesía, arte, era agua buena para su molino; en nada de lo que emprendía se quedaba nunca a medias. Pero esta carta pone, además, de manifiesto una faceta de Marx de la que el mundo, hasta ahora, sabía muy poco o no sabía nada: su apasionada ternura por cuantos estaban cerca de él, su temperamento rebosante de amor y de entrega.

"Ha resultado penoso para mí poner al desundo las intimadades de este corazón. Pero no lo lamento, si de este modo contribuyo a hacer que Carlos Marx sea mejor conocido y, por tanto y con ello, más amado y más respetado."

[3] *Pandectas* o *Digesto*, la parte principal del *Corpus Juris Civilis*, compilación de textos jurídicos ordenada formar por el emperador bizantino Justiniano, en el siglo VI de nuestra era.

[4] Este trabajo no ha sido conservado.

[5] *Cf.* Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenchaftslehre* ("Fundamento del Derecho natural, con arreglo a los principios de la teoría de la ciencia").

[6] Los pasajes aquí citados figuran en la sección primera, § 1 de Friederich Carl von Savigny: *Das Recht des Besitzes. Eine civilistische Abhandlung* ("El derecho de la posesión. Estudio de derecho civil"), no aparecen citados por Marx textualmente, sino probablemente de memoria.

[7] Véase la clasificación de los contratos que figuran en la obra *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* ("Fundamentos metafísicos rudimentarios de la teoría del Derecho"), de Immanuel Kant.

[8] Los "Poemas juveniles" de Marx aparecen en el tomo L de la edición *Marx-Engels Gesamtsausgabe*, ("Obras completas", de M. y E.) (*MEGA*). No han sido recogidas por nosotros en la presente edición.

[9] Del ciclo poético de Heinrich Heine: *Die Nordsee* ("El Mar del Norte"), Ciclo I, "La Paz".

[10] Este trabajo no ha sido conservado.

[11] *Deutscher Musenalmanach für das Jahr 1838* ("Almanaque alemán de las Musas para el año 1838"), editado en Berlín por Chamisso y Gaudy.

[12] Marx proponíase por aquel entonces editar una revista de crítica teatral.

[13] Materias relacionadas con la administración pública y que formaban, por aquel entonces, en Alemania, una rama especial de la carrera de Derecho.

[14] Esta tesis fue elaborada por Marx en los años 1840 y 1841, aprovechando sus trabajos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica y desarrollando especialmente algunos de los problemas que en dichos estudios se le habían planteado. La tesis fue presentada a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Jena, el 6 de abril de 1841. El 15 de abril se le otorgó *in absentia*, es decir, sin la presentación personal del candidato, el título de doctor en Filosofía. El manuscrito autógrafo de la tesis se ha perdido. Sólo se ha conservado una copia incompleta, hecha probablemente después de la promoción, con correcciones, adiciones y citas de mano de Marx. Esta copia se contiene en diez cuadernos, seis de los cuales recogen el texto propiamente dicho y los otros cuatro las notas al texto y el aparato bibliográfico. Faltan en la copia el texto del Cap. IV de la primera parte: "Diferencia general de principio entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro", y el texto del Cap. V: "Resultados",

cuyos epígrafes figuran en el Indice. En cambio, se han conservado las notas del autor correspondientes a estos dos capítulos. El fragmento titulado "Crítica de la polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro" se contiene en pliego aparte.

[15] Tanto la dedicatoria como el prólogo, escrito en marzo de 1841, parecen indicar que Marx se proponía dar a la imprenta su *tesis doctoral*. Tal vez no llegó a hacerlo para no retrasar su promoción. Se sabe que volvió a pensar en imprimir su tesis a fines de 1842, como lo indica el hecho de que escribiera y corrigiera a fondo un nuevo prólogo.

[16] Marx se refiere aquí al libro de Gassendi: *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri* (Consideraciones sobre el libro X de Diógenes Laercio que trata de la vida, costumbres y pasajes de Epicuro), Lyon, 1649.

[17] Marx no llegó a realizar este plan de escribir un amplio estudio sobre la filosofía antigua, para el cual hizo detenidos trabajos y reunió siete cuadernos de citas y apuntes (Véase supra, pp. 71 ss. "Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica").

[18] En la pág. 39 del citado libro de Carl Friedrich Koeppen: *Friedrich der Grosse und seine Widersacher* ("Federico el Grande y sus detractores") (Leipzig, 1840), dedicado "a mi amigo K. H. Marx, de Tréveris", se dice: "El epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo son los nervios, los músculos y el sistema visceral del organismo antiguo, cuya unidad natural e inmediata condicionaba la belleza y la moral de la antigüedad y que, al morir ésta se desintegraron."

[19] Citado de la traducción alemana del libro de David Hume: *A treatise of human nature* (1739) t. 1. ("Sobre el entendimiento humano"), Halle, 1790, p. 485.

[20] De la carta de Epicuro a Menoceo. Véase Diógenes Laercio, X, 123.

[21] Esquilo: *Prometeo, véase* pp. 975 y 966-969.

[22] Aunque la obra De *placitis philosophorum* ("De los pasajes de los filósofos") se atribuía a Plutarco, todo parece indicar que no era suya.

[23] Nombre que se daba en Egipto a los agrimensores ("tendedores de cuerdas").

[24] *Cf.* Diógenes Laercio, X, 55, 86, 87, 146 y 147.

[25] Este juicio de Marx se basa, probablemente, en las observaciones que hace J. J. Winckelmann en su libro *Geschichte der Kunst des Altertums* ("Historia del arte de la antigüedad"), Parte II, 'De lo esencial en el arte': "La belleza de las deidades en la edad viril estriba en la combinación de la fuerza de los años maduros y de la alegría de la juventud, la que se manifiesta aquí en la ausencia de nervios y tendones, que en la flor de los años apenas resaltan. Esto es, al mismo tiempo, expresión de la divina sobriedad, que no necesita de las partes de nuestro cuerpo destinadas a la nutrición; lo cual explica la opinión de Epicuro acerca de la figura de los dioses, a los que atribuye un cuerpo, algo así como un cuerpo, y sangre, algo así como sangre, lo que Cicerón encuentra oscuro e incomprensible."

[26] Hircania era el nombre que se daba a la parte sudoriental del mar Caspio.

[27] El concepto de *lex atomi* no aparece en el poema de Lucrecio: *De rerum natura.*

[28] *Cf.* Diógenes Laercio: *De Vitis, dogmatibus et apophthegmatibus liber decimus graece et latine separatim editus... a Carolo Nürnbergero.* Nuremberg, 1791 (2a. ed., 1808); y *Epicuri physica et meteorologica duabus epistolis eiusdem comprehensa. Graeca ad fidem librorum scriptorum et editorum emandavit atque interpretatus ets Io. Gottl. Schneider*, Leipzig, 1813. Los pasajes citados por Marx no han podido ser localizados.

[29] En su *Ética* (Parte I, "De Dios", Teorema XXXVI, Apéndice), Spinoza se manifiesta en contra de quienes presentan la "voluntad de Dios", es decir, "el asilo de la ignorancia", como causa de las causas de todos los fenómenos, invocando como único argumento en favor de ello el desconocimiento de otras causas, es decir, la ignorancia misma.

[30] No se trata de Metrodoro de Lampsaco, el discípulo de Epicuro, sino de Metrodoro de Quíos, a quien Estobeo señala inexactamente como el maestro de Epicuro.

[31] Al llegar aquí, se interrumpe la parte del epílogo que se ha conservado y que coincide casi literalmente con una parte del texto del cuaderno tercero "Sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica" .

[32] Parte del texto de las "Notas complementarias a la tesis" que se han conservado, referentes al Cap. IV.

[33] Habitantes de la colonia Massalia (actualmente, Marsella), fundada en el año 600 a. n. e., por los focios de la Jonia.

[34] Marx llama aquí a los jóvenes hegelianos "el partido liberal" en filosofía, refiriéndose al grupo más radical (Bruno Bauer, Feuerbach, A. Ruge y otros) que a fines de la década del 30 abrazaban el ateísmo, criticaban en un sentido izquierdista la filosofía de Hegel y postulaban las libertades burguesas.

La "filosofía positiva" era una tendencia místico-religiosa de la filosofía de los años treinta, que criticaba a Hegel desde la derecha (Weisse, Inm. H. Fichte, Günther, Baader y, más tarde, Schelling). Supeditaban la filosofía a la religión, eran contrarios al conocimiento racional y no admitían más fuente del "saber positivo" que la revelación divina. Toda filosofía basada en la razón era, para ellos, negativa.

[35] En los meses de invierno de 1838-1839, Marx comenzó a trabajar en la preparación de un extenso estudio sobre la filosofía postaristotélica, epicúrea, estoica y escéptica. En dos pasajes de la *Tesis doctoral* (véase *supra*, pp. 17 y 20) expresa su propósito de dar cima a este trabajo. El tema encerraba un gran interés para él, como antecedente histórico para el esclarecimiento de la filosofía poshegeliana, en relación con los problemas del hombre y de la sociedad. En siete cuadernos en folio, que se han conservado, acopió numerosas citas y abundante bibliografía. Al hilo de los textos acotados, registra, en forma de apuntes, su pensamiento sobre diversos puntos relacionados con el tema.

La temática de los siete cuadernos de apuntes es la siguiente:

Cuaderno *primero*, I. Diógenes Laercio, Libro X [Diógenes Laercio, Libro X; Epicuro; I. Canonica; Epicuro a Meneceo; Principales enseñanzas; Epicuro a Herodoto].

Cuaderno segundo. I. Diógenes Laercio, Libro X. II. Sexto Empírico. III. Plutarco, *De que, según Epicuro, no se puede vivir feliz* [I. Diógenes Laercio, Libro X; Epicuro a Herodoto, continuación; Epicuro a Pitocles; II. Sexto Empírcio; III. Plutarco, *De que, según Epicuro, no se puede vivir feliz*].

Cuaderno *tercero*, III. Plutarco, 1. *De que, según Epicuro, no se puede vivir feliz.* 2. Colotes [III. Plutarco, 1. *De que, según Epicuro, no se puede vivir feliz;* III. Plutarco, 2. Colotes, *a*) Epicuro y Demócrito, *b*) Epicuro y Empédocles, *c*) Epicuro y Parménides, *d*) Epicuro y Platón].

Cuaderno cuarto. Plutarco, 2. Colotes. IV. Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas* [III. Plutarco, 2. Colotes, *e*) Epicuro y Sócrates, *f*) Epicuro y Estilpón, *g*) Epicuro y los cirenaicos, *h*) Epicuro y los académicos (Arcesilao)] IV. Lucrecio, Sobre la naturaleza de las cosas, libros 1, 2 y 3.

Cuaderno *quinto*, Lucio Anneo Séneca; Joh. Estobeo, *Sentencias y églogas*, etc.; Clemente de Alejandría.

Cuaderno sexto, Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas*, libros 4 y 5.

Cuaderno séptimo, I. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, libro I. II. Las *Tusculanas*, diálogos, cinco libros. [Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, libro 1; Cicerón, *Sobre las fronteras entre el bien y el mal*, libros 1, 2 y 3].

En los trabajos preparatorios de Marx para esta obra, que no llegó a completar, se tratan, entre otros, los siguientes puntos: 1) Concepción epicúrea del mundo. 2) Relaciones entre el epicureísmo y el escepticismo. 3) Evolución del concepto de "sabio" (*sofos*) en la filosofía griega. 4) Crítica de las ideas de Plutarco sobre Platón y sobre Epicuro. 5) Contraste entre Plutarco y Lucrecio. 6) Los elementos cristianos del platonismo, a base de los estudios del teólogo e historiador alemán F. Christian Baur. 7) Rasgos para una filosofía de la historia. En estos apuntes se contienen elementos importantísimos en torno a las siguientes tendencias filosóficas y teológicas: lucha de filosofía moderna contra la filosofía cristiana; diferencias entre la filosofía griega y la filosofía hegeliana, en cuanto a la actitud ante la vida; posición histórica de la filosofía hegeliana e integración de la filosofía en el mundo y en la vida.

En nuestra edición recogemos fundamentalmente, lo que consideramos las glosas de Marx en torno a los puntos señalados, con las citas correspondientes. El cuaderno V contiene exclusivamente citas de Séneca, Estobeo y Clemente de Alejandría, y algún comentario personal.

[36] Se refiere a la cita inmediatamente anterior (Diógenes pp. 37 ss.) en que ha-

bla de la necesidad de que las palabras sirvan de punto de apoyo a las opiniones, las indagaciones o las dudas.

[37] Diógenes, X, 60. Las páginas citadas en el texto de Marx corresponden a la edición de Gassendi.

[38] Para sus comentarios, Marx utiliza la edición hecha por Xylandro, en Francfort, 1599, sobre los *Moralia* de Plutarco, bajo este título: *Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicuri decreta docens.*

[39] No ha llegado a nosotros ningún estudio de Aristóteles sobre este tema. El pasaje citado por Marx figura en la obra de Aristóteles De *partibus animalium*, I, 5.

[40] Parece que Marx alude aquí a la muerte de Alejandro Magno, en 325 a. n. e. En su biografía de Alejandro, Plutarco pone en boca de un tal Aristóbulo la especie de que Alejandro fue presa, en Babilonia, de unas fiebres altísimas y, como tenía mucha sed, pidió que le dieran a beber vino, a consecuencia de lo cual se dice que perdió la razón, muriendo en el trigésimo día del mes de Daisios

[41] Estos versos de Jacob Böhme los cita Marx probablemente del libro de L. Feuerbach "Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza" [*Historia de la nueva filosofía desde Bacon de Verulamio a Benedicto Spinoza*], p. 161, Ansbach, 1833; en el primer verso Marx intercambia de lugares las palabras "eternidad" y "tiempo".

[42] Spinoza: *Ética*, Parte V, Teorema XLII.

[43] Del quinto cuaderno sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica, han quedado 5 hojas escritas y encuadernadas y 2 medias hojas sueltas. En estas dos medias hojas aparecen citas tomadas de las obras de Séneca, bajo el epígrafe de "Joh. *Stobaei sententiae et eglogae*", etc., Ginebra, 1609, citas tomadas de los sermones de Estobeo. Estos pasajes recogidos en las dos medias hojas sueltas, se publicaron en la edición de la M. E. G. A., Sección primera, tomo I, 1 (Francfort d. M., 1927, pp. 129 ss.) detrás de los fragmentos extractados de los *Stromata* de Clemente de Alejandría. La cohesión lógica de todas las citas de las obras de Séneca y Estobeo y la referencia de Marx: "la *ecl phys.*, más arriba citada, I, 1, p. 5", que se encuentra en una de las dos medias hojas sueltas, han dado pie para reproducir su texto directamente junto a la primera parte de las citas de Séneca.

[44] Cita de San Pablo de la *Epístola a los Colosenses*, 2, 8.

[45] *Historia de los Apóstoles*, 17, 18.

[46] No se contienen aquí, a pesar de esta observación, extractos del libro VI de Lucrecio, *De rerum natura*.

[47] En su *Sistema de la filosofía. Tercera parte. La filosofía del espíritu*, § 552, escribe Hegel: "Platón... destacó lo sustancial, pero no pudo infundir a su idea del Estado la forma infinita de la subjetividad, aún oculta ante su espíritu; de ahí que su Estado sea en él mismo *sin la libertad subjetiva*". (*Sämtliche Werke*, editado por Hermann Glockner, t. X, Stuttgart, 1938, p. 443.)

[48] "Cenologizar", logizar vanamente. Es posible que Marx se refiera aquí a la *Metafísica*, de *Aristóteles*, I, 9, 991ª, 21.

[49] En el prólogo a la Fenomenología del espíritu, escribe Hegel:

"Contraponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su *absoluto* por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento" (G. W. F. Hegel: *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces y Ricardo Guerra, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 15).

[50] Véase *Ennéadas*, de Plotino, VI, 9, II, 76.

[51] Dice Hegel en este pasaje de sus *Lecciones sobre la Historia de la filosofía*, t. II (*Sämtliche Werke*) ["Obras completas"], ed. por Hermann Glockner, t. XVIII, Stuttgart, 1841, p. 492: "Sus pensamientos acerca de los *distintos lados de la naturaleza*, deplorables de por sí, una mezcla vacua de toda clase de representaciones, constituyen otros tantos pensamientos totalmente indiferentes. El *principio del modo físico de consideración* de Epicuro reside en las representaciones que hemos visto ya más arriba. A saber, varias percepciones coinciden, pero esto no es más que la fantasía; por medio de la sensación obtenemos ciertas representaciones e imagenes generales y representaciones de cohesiones; la opinión es la relación de tales percepciones con estas imágenes existentes. Epicuro va luego más allá, acerca de cómo debe procederse

en la representación por encima de aquello que no se perciba directamente. Estas representaciones o prolepsis que poseemos ya son las que debemos aplicar a algo cuya sensación precisa no podemos tener, pero que posee algo de común con ellas. De aquí se deriva que es posible captar con arreglo a estas imágenes lo desconocido, lo que no se contiene directamente en la sensación: de lo conocido hay que inferir lo que se desconoce. Esto no es otra cosa que lo que hace Epicuro al convertir la *analogía* en principio de la consideración de la naturaleza o la llamada explicación; y este es el principio que todavía rige hoy en la ciencia de la naturaleza."

[52] En contra de lo que se observa en la cubierta del cuaderno VII, no se contienen extractos de las *Tusculanarun quaestionum libri V*, de Cicerón. En cambio, encontramos allí extractos de la obra ciceroneana *De finibus bonorum et malorum*, aunque no se indica en la cubierta.

[53] Se refiere a la polémica contra Ludwig Feuerbach sostenida por David Friederich Strauss, en su libro titulado *El dogma cristiano, en su desarrollo histórico y en su lucha contra la ciencia moderna* (t. I, 1840; t. II, 1841). La revista hegeliana *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* ["Anales alemanes de Ciencia y de Arte"] publicó con motivo de esta polémica una serie de artículos, dos de los cuales, encaminados a paliar las diferencias de criterio entre Strauss y Feuerbach, aparecían firmados con el seudónimo de "Un Berlinés" y "Otro Berlinés". Ello explica el empleado por Marx ("Uno que no es berlinés"), para subrayar su discrepancia con los otros autores.

[54] Marx se refiere aquí a la obra de Feuerbach: *La esencia del cristianismo*, editada en Leipzig en junio de 1841.

[55] Con este trabajo inicia Marx, como publicista, sus actividades políticas en el campo de la democracia revolucionaria.

El problema en torno al cual gira este artículo —la situación de la prensa de Prusia— revestía en aquellos años una gran importancia, en relación con el incremento del movimiento liberal y democrático en Alemania, país que se hallaba entonces en vísperas de una revolución burguesa. La nueva Instrucción del gobierno prusiano sobre la censura, expedida el 24 de diciembre de 1841, aunque de palabra condenase las restricciones a la libertad del escritor, de hecho no sólo mantenía en paz la censura del gobierno, sino que la reforzaba.

Este artículo de Marx, en el que se denuncia el mentido liberalismo de la nueva Instrucción sobre la Prensa, no llegó a publicarse en Alemania. Escrito entre el 15 de enero y el 10 de febrero de 1842, vió la luz en febrero de 1843 en Suiza, en el tomo primero de las *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie uns Publizistik* ["Anécdotas en torno a la nueva filosofía y publicística alemanas"], bajo la dirección de Arnold Ruge. En este doble volumen figuraban, además de dos artículos de Marx, diversos trabajos de B. Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Arnold Ruge y otros autores.

[56] Referencia a la poesía de Goethe: "El examen de conciencia". Los versos a que se alude dicen: "Sólo los cobardes son modestos. Los valientes se complacen en sus hazañas."

[57] Alusión al ensayo de Schiller: "Sobre la poesía simplista y sentimental".

[58] *The life and opinions of Tristram Shandy* ("Vida y opiniones de Tristram Shandy"), la novela de Laurence Sterne, t. 1, cap. XI.

[59] En el prólogo a su comedia *L'enfant prodigue* ("El Hijo pródigo").

[60] El Congreso de Viena aprobó el 8 de junio de 1815 el Acuerdo Federal, por virtud del cual los numerosos Estados alemanes se agrupaban formalmente en la llamada Confederación Alemana, la cual, sin embargo, no sacó al país de su división. La Dieta Federal, reunida en Francfort d. M. y considerada como órgano común de la Confederación alemana, se convirtió en baluarte de la reacción. El art. 18 del Acta Federal establecía que "la Asamblea Federal, en su primera reunión, se ocuparía de establecer normas homogéneas sobre la *libertad* de prensa y en defensa de los derechos de los autores y editores contra la *opresión*".

[61] *Lettres de cachet* ("cartas lacradas"): órdenes secretas de los reyes de Francia, antes de la Revolución francesa, por las que se encarcelaba o desterraba del país, sin juicio, a los enemigos del régimen.

[62] Alusión a las negociaciones que, por encargo del rey Federico Guillermo IV, entablaron los diplomáticos prusianos con el Papa para tratar de resolver el conflicto

planteado entre Roma y el gobierno de Prusia. Se trataba de la educación religiosa que debía darse a los niños nacidos de matrimonios mixtos entre católicos y protestantes. El conflicto fue provocado en 1837, al ser detenido y acusado de alta traición el arzobispo de Colonia, por negarse a cumplir las órdenes del rey Federico Guillermo III de Prusia. Federico Guillermo IV puso fin al problema, mediante la capitulación de la Corona. "Prusia ha besado la zapatilla al Papa", dice Marx, refiriéndose a esto, en carta a Ruge, el 9 de julio de 1842. (V. *supra*, pp. 676 ss.)

[63] Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, parte IV, cap. 47.

[64] Marx escribe tres artículos sobre los debates de la Sexta Dieta provincial renana. Sólo llegaron a publicarse el primero y el tercero (véanse pp. 173 ss. y 248 ss. del presente tomo). En el primer artículo de esta serie, Marx desarrolla la crítica de la censura prusiana, iniciada ya en un trabajo anterior (véase pp. 149 ss.). Denuncia la bajeza de la prensa de Prusia y enfrenta a ella el modelo de una prensa honesta y combativa, capaz de expresar las necesidades y aspiraciones del pueblo. Marx plantea además, en este artículo, otro problema que agitaba a las masas populares y a los sectores progresivos de la burguesía en la Alemania prerrevolucionaria: el problema de una auténtica representación del pueblo. Las Dietas provinciales, como Marx demuestra aquí, nada tenían que ver con una verdadera representación popular, ya que defendían, frente a los intereses del pueblo, los privilegios feudales.

Se inicia con la publicación de este artículo la colaboración de Marx en la *Gaceta Renana*. La "Gaceta Renana de política, comercio e industria" (*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*), periódico diario, que se publicó en Colonia desde el 1 de enero de 1842 hasta el 31 de marzo de 1843. Representaba los intereses de la burguesía renana en oposición contra el absolutismo prusiano. Colaboraban también en ella otros hegelianos de izquierda. Marx colaboró en la *Gaceta Renana* desde abril de 1842; en abril del mismo año, fue nombrado redactor-jefe. El periódico publicó también algunos artículos de F. Engels. Bajo la redacción de Marx, la *Gaceta Renana* fue cobrando un carácter democrático cada vez más decidido, lo que aumentó su popularidad y concitó contra ella los recelos y el encono del gobierno y de la prensa reaccionaria. El 19 de enero de 1843, el gobierno decretó la suspensión del periódico, a partir del 1 de abril, sometiéndolo entre tanto a una censura especialmente rigurosa. Como los accionistas de la *Gaceta Renana* decidieron dar al periódico un tono más moderado para tratar de sustraerse a su prohibición, el 17 de marzo de 1843, Marx presentó su renuncia al cargo de redactor-jefe.

[65] Las *Dietas provinciales*, creadas en Prusia en 1823, estaban integradas por representantes de cuatro estamentos: el de los príncipes o antiguas familias reinantes del Imperio alemán, cuyos jefes tenían asiento en la Dieta por derecho de sangre; el de la nobleza; el de las ciudades, y el de los municipios rurales. La mayor parte de la población se hallaba privada de participación en las elecciones a las Dietas, pues el derecho de voto se condicionaba a la posesión de ciertos derechos de propiedad territorial. El censo electoral y el mecanismo de la elección aseguraba a la nobleza la mayoría en las Dietas provinciales. Eran convocadas por el rey y su competencia se reducía a cuestiones relacionadas con la economía y la administración locales; su derecho a intervenir en asuntos políticos era muy limitado y sólo podían opinar acerca de los proyectos de ley que el gobierno sometiera a su conocimiento.

Las sesiones de la *Sexta Dieta renana*, reunida en Düselsdorf, duraron del 23 de mayo al 25 de julio de 1841. Los debates sobre la libertad de prensa se abrieron con motivo del problema planteado por la publicación de las actas de los debates de la propia Dieta (derecho concedido a ésta por un edicto regio de 30 de abril de 1841) y en relación con las peticiones de libertad de prensa presentadas por diversas ciudades.

[66] *Preussische Staats-zeitung* ("Gaceta prusiana del Estado" o "Gaceta del Estado"): periódico fundado en Berlín en 1819; en la década del 40, órgano semioficial del gobierno prusiano.

[67] *Vossische Zeitung* ("Gaceta de Voss"), cuyo subtítulo era: "Gaceta berlinesa para asuntos del Estado y la cultura, con privilegio real". Periódico fundado en Berlín, en 1751, propiedad de Christian Friedrich Voss.

[68] Spenersche Zeitung ("Gaceta de Spener") subtitulado "Noticias berlinesas sobre el Estado y la cultura". Se publicó en Berlín, de 1740 a 1874; a comienzos de la década del 40 del siglo XIX, órgano semioficial del gobierno.

[69] *Epiménides:* nombre de un sacerdote legendario de la isla de Creta, en la antigüedad, que según el mito permaneció dormido cincuenta años seguidos.

[70] Alusión al artículo titulado "La prensa interior y la estadística del país", publicado en la *Allgemeine Preussische Staats-Zeitung*" ("Gaceta General del Estado prusiano").

[71] Probable alusión a Confusio, a quien en el siglo XIX se consideraba como autor del primer comentario a los libros sagrados del *Yih-king*, el monumento más antiguo de la literatura china, en que se contienen los fundamentos de una filosofía de la naturaleza cuya idea central es la mutabilidad de cuanto existe.

[72] Marx llama a Pitágoras "estadístico universal", por su idea de que el número era la esencia de todas las cosas.

[73] Alusión a la frase de Heráclito, antiguo filósofo griego, según la cual "el alma seca es la más sabia y mejor de todas".

[74] *Allgemeine Zeitung* ("Gaceta General"), diario fundado en 1796; de 1810 a 1882; se publicaba en Augsburgo.

[75] *Journal des Débats politiques et littéraires* ("Diario de Debates políticos y literarios"), fundado en París, en 1789. Durante la Monarquía de Julio, órgano del gobierno; portavoz de la monarquía orleanista.

[76] Cita de una poesía de Schiller: "Las palabras de la fe".

[77] Goethe: "Algunas opiniones sobre el arte", cap. 12. La frase de Goethe a que se alude dice: "El artista no debe ni puede pintar lo que no ha amado ni ama".

[78] En este lugar y en lo que sigue, Marx cita las "Actas de las sesiones de la Sexta Dieta provincial renana", Coblenza, 1841.

[79] Referencia a la Escuela Histórica del Derecho, fundada por Hugo y Savigny, tendencia que se impuso en Alemania a fines del siglo XVIII y llegó a tener gran boga, en la ciencia histórica y jurídica. Para la caracterización de esta escuela, *véanse* los trabajos de Marx: "El manifiesto filosófico de la Escuela histórica del Derecho" y "Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho, de Hegel. Introducción" (pp. 237 ss. y 491 ss. del presente volumen).

[80] Shakespeare: *El sueño de una noche de verano*, acto V, escena primera.

[81] *Berliner politisches Wochenblatt* ("Semanario político berlinés"): Se publicó de 1831 a 1841, bajo la redacción de Karl Ludwig von Haller, Heinrich Leo, Friedrich von Raumer y otros; contaba con el apoyo y la protección del príncipe heredero (desde 1840, Federico Guillermo IV).

[82] Estrofa parafraseada del poema de Uhland: "La venganza".

[83] Versos parafraseados del poema de Goethe: "El aprendiz de brujo".

[84] *Kuas:* signos formados por distintas combinaciones de tres líneas rectas y quebradas, que simbolizaban, según esta concepción, las cosas y los fenómenos del mundo.

[85] Estos versos de Hariri, escritor árabe de la Edad Media, son citados por Marx basándose en el libro de Friederich Rückert *Die Verwandlungen des Abu Seid von Serug oder die Makamen des Hariri* ["Las transformaciones de Abu Seid de Serug, o las Makamas de Hariri"].

[86] Tucidides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, libro II.

[87] Las *Historias* de Herodoto, libro VII.
Espertias y *Bulis:* espartanos que los lacedemonios enviaron al Rey persa Gerges como víctimas propiciatorias por el asesinato del embajador de Persia.

[88] La *Kölnische Zeitung* ("Gaceta de Colonia"), diario que se publicaba en esta ciudad del Rin desde 1802. Este periódico abrazó la defensa de la iglesia católica contra el protestantismo, que era la religión imperante en Prusia. Karl Heinrich Hermes, publicista contra el que polemiza este artículo de Marx, era un periodista a sueldo del gobierno prusiano y agente secreto suyo. En 1842, fue nombrado redactor político de la *Gaceta de Colonia*, que por aquellos días emprendió una enconada lucha contra la *Gaceta Renana*, dirigida por Marx.

[89] Los libros sagrados o textos más antiguos de la literatura y la religión indias, en verso y prosa. Fueron formándose a lo largo de varios siglos, con anterioridad al VI a. n. e.

[90] Se trata de la "Carta constitucional" aprobada después de la revolución burguesa de 1830, en Francia; era la Constitución de la llamada Monarquía de Julio.

[91] Shakespeare, *Rey Lear*, acto 2, escena 2.

[92] Alusión al hecho de que Hermes, redactor de la *Gaceta de Colonia*, había militado, en su juventud, en el movimiento de oposición de los estudiantes alemanes.

[93] Coribantes, sacerdotes encargados del culto a Cibeles y Cabiros, deidades de la mitología griega. En Asia Menor, se les conocía con el nombre de los Curetes, de quienes se deducía que, golpeando con sus espadas los escudos, habían ahogado los vagidos del recién nacido Zeuz, para que no se delatara.

[94] Alusión a la furiosa polémica desatada por la prensa alemana del régimen contra la crítica filosófica de la religión. Esta crítica se inició con la publicación de *La vida de Jesús*, de David Friederich Strauss, cuyo primer tomo vio la luz en 1835, y el segundo en 1836.

[95] Título abreviado de un diario de tendencias monárquicas que se publicaba en Hamburgo en la década del cuarenta del siglo XIX. El título completo era *Staats —und Gelehrten— Zeitung des Hamburgischen unparteysischen Correspondenten* ("Gaceta del Estado y de los hombres de letras del Corresponsal imparcial de Hamburgo").

[96] *Deutsche Jahrbücher für Wisenschaft und Kunst* ("Anales Alemanes para la Ciencia y el Arte"). Título de una revista que se publicó en Leipzig desde 1841, bajo la dirección de Arnold Ruge y que antes (de 1838 a 1841) se había editado en Halle, con el nombre de *Hallische Jahrbücher* ("Anales de Halle"). La redacción hubo de trasladarse de la ciudad prusiana de Halle a Leipzig, capital de la Sajonia, para sustraerse al peligro de que la revista fuera prohibida por el gobierno prusiano. Pero el cambio de lugar y de título no salvaron a la publicación de su supresión por la censura. La revista fue prohibida en enero de 1843 por el gobierno reaccionario de Sajonia, con afectos extensivos a toda Alemania por acuerdo de la Dieta Federal.

[97] *Königlich Privilegirte Preussische Staats, Kriegsund Friedens-Zeitung* ("Gaceta prusiana con privilegio regio para el estado, la paz y la guerra"), *Gaceta de Königsberg*: diario publicado en aquella ciudad de 1752 a 1850. En su último periodo, mostraba ciertas tendencias progresistas.

[98] Este artículo era uno de los trabajos que Marx se había propuesto, originariamente, publicar en las *Anekdota*, la revista de Arnold Ruge, propósito que no llegó a realizar. Es probable que el motivo que llevó a Marx a escribirlo fuese el nombramiento de Savigny, "el más famoso jurista historicista", como ministro para Asuntos de Legislación en el gabinete de Federico Guillermo IV, a fines de febrero de 1842, hecho que suscitó en algunas gentes la ilusión de que la monarquía proyectaba revisar las leyes vigentes.

[99] Papageno: personaje de *La Flauta encantada*, de Mozart; pajarero que se disfraza con plumas de pájaro para cazar a sus víctimas.

[100] Referencia a la obra de Gustavo Hugo: *Lehrbuch eines civilistischen Cursus* ("Tratado para un curso de Derecho civil"), t. II, "que se trata del Derecho natural, como filosofía del Derecho positivo, especialmente del Derecho privado", 4a. ed., Berlín, 1819. De dicho libro están tomadas las citas, generalmente muy resumidas, que Marx hace en este artículo.

[101] Se trata de la obra del famoso jurista alemán Friedrich Karl von Savigny, en conmemoración del 50º jubileo doctoral de Gustav Hugo, *Der zehnte Mai 1788. Beytrag zur Geschichte der Rechtswissenschaft* ("El 10 de mayo de 1788. Contribución a la historia de la ciencia del Derecho").

[102] Shakespeare: *Hamlet*, acto II, escena segunda.

[103] Se refiere a una vieja costumbre practicada entre los rasbutas (radschputas o rajputas), que se consideraban descendientes de los kschatrija, antigua casta guerrera de la India.

[104] La "*Joven Alemania*" era un grupo de escritores y críticos de ideas liberales de la década del 30 del siglo XIX (Gutzkow, Laube, Wienbarg, Mundt y otros), bajo la influencia de Heine y Börne. Expresaban en sus obras tendencias de oposición al régimen y abogaban por la libertad de conciencia y de prensa. El grupo se desintegró después de 1848; la mayoría de sus miembros se pasó al campo de la burguesía liberal. En el capítulo sobre el matrimonio, alude Marx a las prédicas sobre el "amor libre" de algunos de estos escritores.

[105] Alusión al libro de Savigny: *Sobre la vocación de nuestro tiempo por la legislación y la jurisprudencia*, Heidelberg, 1814, y al nombramiento, en 1842, de su autor como ministro para asuntos de Legislación.

[106] Se trata de un informe fechado en Berlín el 21 de agosto de 1842 y tomado de la revista de Weitling, *Die junge Generation* ("La joven generación"), de septiembre de 1842, que la *Gaceta Renana* publicó en su núm. 273, de 30 de septiembre de aquel año.

[107] Referencia al panfleto "La *Gaceta General de Augsburgo* sufre una profunda humillación", publicada en 1842, en los fascículos 1 y 2 de la revista *Mefistófeles*, "revista de la actualidad alemana, en esbozos y bosquejos". Dirigida por el escritor Friedrich Steinmann, su publicación duró de 1842 a 1844.

[108] Se refiere al X Congreso de los intelectuales franceses, celebrado en Estrasburgo del 28 de septiembre al 9 de octubre de 1842. Tomaron parte en él representantes de la intelectualidad de Alemania, Suiza, Inglaterra, Bélgica, Rusia y otros países. En una de las secciones del congreso se discutieron las proposiciones de los furieristas encaminados a mejorar la situación social de las clases desposeídas. Los congresistas enfocaban la situación de los trabajadores desde el punto de vista filantrópico burgués.

[109] Se daba este nombre a los representantes de las familias de los príncipes y la aristocracia, a quienes el Acta Federal de 1815 concedía una especie de autonomía en el manejo de sus tierras para los afectos de la herencia, el derecho de tutela sobre los menores, etcétera.

[110] En este artículo, Marx se manifiesta por vez primera como defensor de los intereses del pueblo. Los problemas que en él se tratan le indujeron a ocuparse de los asuntos relacionados con la economía política. En el prólogo a su obra *Contribución a la crítica de la economía política*, dice Marx: "En el año 1842-1843, siendo redactor de la *Gaceta Renana*, me vi por vez primera obligado a opinar acerca de los llamados intereses materiales. Los debates sostenidos en la Dieta provincial renana sobre los robos de leña y la parcelación de la propiedad sobre la tierra, la polémica oficial que el señor von Schaper, a la sazón gobernador de la provincia del Rin, hubo de mantener con la *Gaceta Renana* acerca de la situación de los campesinos del Mosela y, por último, las discusiones en torno al libre cambio y los aranceles aduaneros, fueron los primeros motivos que me impulsaron a ocuparme de problemas económicos."

[111] Marx se refiere al Código penal de Carlos V (la *Constitutio criminali carolina*), aprobado en 1532 por la Dieta imperial de Regensburgo. Este código se caracterizaba por el extremo rigor de sus penas.

[112] Montesquieu: *De l'esprit des lois* ("Sobre el espíritu de las leyes"), t. I, libro VI, cap. XII.

[113] Se trata de las llamadas *Lleges barbarorum* o "Leyes de los bárbaros": nombre que los romanos daban a un conjunto de preceptos establecidos en los siglos v a IX y que eran, fundamentalmente, la redacción por escrito del derecho consuetudinario de diversas tribus germánicas (francos, frisones, etc.). Se las llamaba así por contraposición a las *leges romanorum*, destinadas a la población romana residente en aquellos territorios.

[114] Shakespeare: *El mercader de Venecia*, acto IV, escena primera.

[115] *Le National* ("El Nacional"): diario francés que se publicó en París, de 1830 a 1851; en los años 40, órgano de los republicanos moderados.

[116] Derecho feudal del terrateniente a administrar justicia sobre sus campesinos, imponiéndoles penas.

[117] Famoso santuario de Zeus en la Grecia antigua, región del Epiro. La morada del dios era un roble sagrado, el rumor de cuyas ramas se decía que expresaba la voluntad divina.

[118] Goethe: *Reineke, el zorro*, canto VI.

[119] Shakespeare: *El mercader de Venecia*, acto IV, escena primera.

[120] Marx alude a un episodio que se produjo durante el sitio de Amberes por las tropas españoles de Felipe II (1584-1585), enviadas para reprimir el levantamiento de los Países Bajos contra el absolutismo español.

[121] Se llamaba "Parlamento sagrado" (o "Parlamento de los Santos"): el convocado por Cromwell en 1653 y disuelto en el mismo año (de ahí también el nombre de "Parlamento Corto"), en el que figuraban muchos representantes de comunidades religiosas locales. La crítica de la política de Cromwell revestía allí formas místico-religiosas; eso explica su nombre.

[122] *Tidong* o Tidoeng: comarca de la isla de Borneo.

[123] Alusión al proyecto de ley sobre los atentados contra los preceptos forestales, que privaba a los campesinos incluso del derecho a cazar conejos en sus propias tierras.

[124] Esta nota de la Redacción, escrita por Marx se refiere a dos artículos publicados en la *Gaceta Renana* los días 22 y 25 de septiembre y 4 de octubre de 1842. En ellos se criticaban la actitud inconsecuente de la oposición ante la derogación por el rey de Hannover, en 1837, de la ley fundamental del Estado de 1833. En una crítica a estos artículos, se censuraba que el autor calificara de "liberal" una oposición que, según el crítico, era puramente "conservadora".

[125] Se refiere a la *Charte constitutionelle* implantada en Francia el 4 de junio de 1814, al restaurarse la monarquía borbónica. Las Ordenanzas de Carlos X (26 de junio de 1830), en violación directa de dicha Carta constitucional, provocaron la Revolución de julio de 1831 en Francia y el derrocamiento de la dinastía de los Borbones.

[126] Con este escrito, a mediados de noviembre de 1842, trataba Marx de parar un duro golpe que las autoridades gubernativas preparaban contra la *Gaceta Renana* y que amenazaba con la suspensión del periódico.

[127] Véase en este mismo volumen, en pp. 149 ss., el artículo de Marx titulado "Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura". Este decreto, promulgado el 24 de diciembre de 1841, fue publicado por la semioficiosa *Gaceta General Prusiana del Estado*, el 14 de enero de 1842.

[128] La *Gaceta Renana*, publicó, entre otros, los artículos titulados "Otra vez en favor de la hegemonía en Alemania", "Hegemonía en Alemania", "Nuevas negociaciones sobre la hegemonía de Prusia" y "Sobre la hegemonía de Prusia".

[129] En este artículo critica Marx el proyecto de ley sobre el divorcio redactado en 1842 bajo la dirección de Savigny. La preparación del proyecto y su examen por los círculos del gobierno se mantuvieron en el más estricto secreto. No obstante, la *Gaceta Renana* logró publicar el texto del proyecto el 20 de octubre de 1842, abriendo así un extenso debate en torno a él, en el que tomaron parte la propia *Gaceta Renana*, la *Gaceta General de Leipzig* ("Leipziger Allgemeine Zeitung") y otros órganos de la prensa. La publicación de este documento y la categoría negativa de la redacción a facilitar el nombre de la persona que se lo había facilitado, fueron una de las causas que determinaron la suspensión de la *Gaceta Renana*.

[130] Palabras de la nota de la Redacción al artículo "El proyecto de la nueva ley sobre el divorcio", publicado en el suplemento a la *Gaceta Renana*, núm. 319, el 15 de noviembre de 1842.

[131] Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ("Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho"), nota al § 163.

[132] El 2 de marzo de 1843 se habían celebrado en Colonia elecciones para cubrir dos puestos de diputados a la Séptima Dieta renana. Resultaron elegidos Rudolf Camphausen, banquero de Colonia y uno de los dirigentes de la burguesía liberal y Heinrich Merkens, presidente de la Cámara de Comercio de la ciudad.

[133] *Cf.* el artículo de Marx "*Los debates de la Sexta Dieta renana*", sobre el robo de leña (supra, pp. 248 ss.).

[134] *Leipziger Allgemeine Zeitung*, diario fundado en 1837. A comienzos de la década del 40, mantenía una tendencia liberal. Su circulación fue prohibida dentro de Prusia, el 28 de diciembre de 1842; siguió publicándose en Sajonia hasta el 1 de abril de 1843.

[135] *Elberfelder Zeitung*, diario de tendencia conservadora publicado en Elberfeld (Prusia renana) de 1834 a 1904.

[136] *Düsseldorfer Zeitung*, diario de tendencia liberal que se publicó en la ciudad de Duseldorf de 1826 a 1926.

[137] Se refiere al *Rhein und Mosel-Zeitung* ("Gaceta del Rin y del Mosela"), diario católico, publicado en Coblenza de 1831 a 1850.

[138] En 1837, se produjeron, por parte de un grupo de profesores de la Universidad de Gotinga, separados de sus cátedras y algunos expulsados del país, protestas públicas contra la anulación de la Constitución por el rey de Hannover. Estos sucesos encontraron amplia resonancia en toda Alemania. La *Gaceta General de Leipzig* abogó en favor de los profesores sancionados.

[139] Título abreviado del periódico que, con el nombre de *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* ("Hojas histórico-políticas para la Alemania

católica") se publicaba en Munich desde 1838. Defendía a la iglesia católica contra el protestantismo, imperante en Prusia.

[140] "Las Avispas" (*Les Guêpes*) revista satírica mensual, que dirigía en París el publicista Alphonse Karr.

[141] Nombre de una profetisa mítica de Jerusalén con que Marx bautiza, satíricamente a la "Gaceta General de Augburgo" (*Augsburger Allgemeine Zeitung*).

[142] Se trata de la carta que el poeta Georg Herwegh dirigió al rey Federico Guillermo IV protestando contra la prohibición del gobierno prusiano de que circulara en sus territorios una revista radical que Herwegh se proponía dirigir con el título del *Mensajero alemán desde Suiza*. La publicación de esta carta determinó la prohibición de la *Gaceta General de Leipzig* y la expulsión de Prusia de su autor.

[143] Se refiere al artículo titulado "La prensa prusiana", publicado por la *Gaceta Renana* el 6 de enero de 1843.

[144] Se trata de los Comités por estamentos de las Dietas provinciales creados en Prusia en 1841. Formaban un órgano deliberante común, los "Comités unidos", ficción de corporación representativa, de la que se valía el rey para crear nuevos impuestos y obtener empréstitos.

[145] Molière: *Les Fâcheux*, acto I, escena quinta.

[146] Marx se refiere al libro de Lucilio Vanini, publicado en 1615 con el título latino de *Amphitheatrum aeternae providentiae* ("El anfiteatro de la eterna Providencia").

[147] Voltaire, "La Biblia por fin explicada".

[148] Palabras de Shakespeare, *Enrique IV*, 1a. parte, acto III, escena primera.

[149] Encíclica en que el Papa habla como personaje infalible y que obliga a la iglesia entera como una verdad inatacable.

[150] De la obra de Lessing, *Una parábola*.

[151] Clemente XIV.

[152] Friedrich von Sallet; *Das Laien-Evangelium* ("El Evangelio del laico"), Leipzig, 1842, p. 442.

[153] Este trabajo de Marx fue escrito, en Kreuznach, durante el verano de 1843. Abarcaba treinta y nueve cuadernos manuscritos, el primero de los cuales no se ha conservado. Los comentarios de Marx sobre los §§ 261 a 313 de la obra de Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* ("Lineamientos fundamentales de la filosofía del Derecho o Derecho natural, y esquema de la ciencia del Estado"). La edición del libro de Hegel utilizada por Marx fue la de E. Gans, *Vollständige Ausgabe*, de Hegel, t.VIII, Berlín, 1833.

El estudio de Marx versa sobre la parte de la obra de Hegel en que se trata el problema del Estado.

La Introducción a este estudio, publicada en los *Anales franco-alemanes* en 1844, se reproduce en el presente volumen (pp. 491 ss.).

El texto íntegro de este trabajo de Marx fue publicado primeramente en 1927 por el Instituto Marx-Engels, de Moscú.

En su artículo "Carlos Marx", publicado en el núm. 34 del *Demokratisches Wochenblatt*, ["Semanario democrático"] el 21 de agosto de 1869, dice Engels: "Partiendo de la filosofía del derecho de Hegel, Marx llegaba a la conclusión de que la esfera en que debe buscarse la clave para comprender el proceso histórico del desarrollo de la humanidad no es el Estado, que Hegel considera como la 'coronación del edificio', sino más bien la 'sociedad civil', colocada por él en segundo plano."

[154] Nombre que se daba a la cárcel de la Inquisición, en Madrid.

[155] Las cifras XIV y XV se refieren a los pliegos correspondientes del manuscrito y corresponden a las pp. 357-360 y 343-347 de este volumen.

[156] Referencia a Shakespeare: *El sueño de una noche de verano*, acto V, escena 1.

[157] Los *Anales franco-alemanes* se publicaron en París, en alemán, bajo la dirección de Arnold Ruge y Carlos Marx. Sólo llegó a publicarse en primer número, doble, en febrero de 1844, con dos trabajos de Marx, "Sobre la cuestión judía" y "Para la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel. Introducción" (véanse pp. 461 ss. y 491 ss. del presente volumen) y dos de Engels: "Esbozo de una crítica de la economía política" y "La situación de Inglaterra. *Past and Present*, de Thomas Carlyle" (véanse pp. 160 ss. y 185 ss. del volumen II de nuestra colección). Estos trabajos marcan ya

el paso claro y definitivo de Marx y Engels al campo del materialismo y el comunismo. La revista dejó de publicarse por las profundas discrepancias de criterio que se manifestaron entre Marx y su codirector, el radical burgués Arnold Ruge.

[158] Las tres cartas de Marx que aquí se recogen se publicaron en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* ("Anales franco-alemanes"), bajo el título de "Cartas cruzadas en 1843". Reproducimos también las cartas de Ruge, Bakunin y Feuerbach, que forman parte de la correspondencia y sin las cuales las de Marx, en ciertos aspectos, no tendrían cabal sentido. Estas cartas nos ayudan, además, a comprender mejor las ideas y posiciones de Marx en aquellos años, en contraste con otros ideólogos de la izquierda hegeliana.

[159] Se refiere al rey de Prusia, Federico Guillermo IV.

[160] En Karlsbad (1819) la Santa Alianza llevó a cabo un Congreso para tomar acuerdos contra las ideas revolucionarias que empezaban a manifestarse en Alemania. En virtud de las conclusiones aceptadas (20 sept.) se sometía la enseñanza en las universidades a inspección del gobierno. Las publicaciones de menos de 20 pliegos de impresión quedaban sometidas a censura (de aquí el nombre de los *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* ["Veintiún pliegos desde Suiza"]) y se autorizaba a la Dieta para suprimir cualquier publicación que pudiera comprometer la paz pública de Alemania.

[161] Derrotas de Napoleón en la "batalla de las naciones" (Leipzig) y en Bellevue (Waterloo).

[162] Dinastía real inglesa que reinó de 1371 a 1807. Carlos I Estuardo fue ejecutado en 1649 en la guerra civil encabezada por Cromwell.

[163] *Berliner politische Wochenblatt* "Semanario político berlinés", que se publicó en Berlín de 1831 a 1841, dirigido por L. von Haller y otros, protegido y sostenido por el príncipe heredero.

[164] Federico Guillermo III.

[165] Irónicamente, Marx llama a los prusianos ("borusos", en latín) "rusos delanteros" y a Nicolás I el "señor de los rusos traseros".

[166] Libro que narra en dialecto bajo-aelmán los dichos y hechos de una figura de campesino astuto, protagonista que da nombre al relato.

[167] Federico Guillermo (luego Federico Guillermo IV).

[168] Se refiere al plan de editar en París los *Anales franco-alemanes.*

[169] Etienne Cabet: Voyage en *Icaria. Roman philosophique et social* (Viaje a Icaria. Novela filosófica y social"), París, 1842. La primera edición había aparecido en 1840, en dos volúmenes, con el título de *Voyage et aventures de lord William Carisdal en Icarei* ("Viaje y aventuras de lord W. Carisdal en Icaria").

[170] Estas páginas fueron escritas en otoño de 1843. Son notas críticas a los dos libros de Bruno Bauer citados a la cabeza del trabajo. Se publicaron en 1844, en el único número de la revista *Deutsch-Französische Jahrbücher* ("Anales franco-alemanes") que llegó a ver la luz.

Marx somete aquí a una profunda y aguda crítica las posiciones idealistas y teológicas de Bruno Bauer ante el problema nacional y la emancipación de los judíos. En su estudio, desarrolla profundas ideas en torno a la diferencia fundamental que existe entre la "emancipación política", entendida por él como la revolución burguesa, y la "emancipación humana", inseparable de la revolución socialista, que liberará a la humanidad de todo yugo político y social, cualquiera que él sea, emancipando a los judíos a la par que a todos los hombres.

[171] Frase tomada del libro de T. Hamilton: *Die Menschen und die Sitten in den Versinigten Staaten von Nordamerika* ("Hombres y costumbres en los EE. UU."), tomo I, Mannheim, 1834, p. 164.

[172] Se refiere a los libros de Bruno Bauer: *Kritik der evangelischen Geschichte der Snyoptiker* ("Crítica de la historia evangélica de los sinópticos"), t. I y II, Leipzig, 1843; t. III, Braunschweig, 1842, y de David Friedrich Strauss: *Das Leben Jesu* ("La vida de Jesús"), t. I-II, Tubinga, 1835-1836, en que se criticaba la religión desde las posiciones de los hegelianos de izquierda.

[173] De un escrito dirigido por Thomas Münzer contra Lutero y publicado en 1524.

[174] Este trabajo, escrito a fines de 1843 y comienzos de 1844, y publicado en los *Anales franco-alemanes* en 1844, fue concebido como la *Introducción* al estudio de Marx "Para la crítica del Derecho público de Hegel", del que recogemos un extracto

en este mismo volumen (v. *supra*, pp. 317 ss.). (Véase *supra*, p. 719, nota 153.)

En la "Introducción" que aquí reproducimos, plantea y resuelve Marx por vez primera, en el análisis que traza de la "sociedad civil", el fundamental problema de qué es lo que radicalmente distingue al proletariado de las demás clases y capas de esta sociedad. Ello da a este trabajo una importancia fundamental, pues se abre con él una nueva etapa en el desarrollo de las ideas ya apuntadas en la crítica de la filosofía hegeliana del estado y en la "Cuestión judía" (v. *supra*, pp. 461 ss.). La clase proletaria surge de la descomposición de la "sociedad civil", como fruto de la "revolución industrial". El proletariado, como la negación de la propiedad, erige en principio de la sociedad lo que la sociedad misma ha convertido en principio suyo, y esto aparece materializado en él como resultado negativo de la sociedad.

Marx proclama como el arma espiritual de esta clase la filosofía antropológica feuerbachiana, cabeza de la emancipación del hombre, cuyo corazón es el proletariado; la filosofía que apela a las masas, lo que representa una ruptura total con las tradiciones intelectuales del neohegelianismo.

El pensamiento de Marx recibe, con este nuevo modo de abordar el problema, un poderoso impulso. A partir de ahora, en el nuevo medio político y social de París, Marx se entrega ardorosamente al estudio de la historia de la Revolución francesa y del socialismo y toma contacto directo con el movimiento obrero, con las asociaciones de los trabajadores franceses y alemanes.

[175] Marx se refiere aquí a su extenso trabajo "Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel" (véase *supra*. pp. 317 ss). Las razones que lo disuadieron de llevar a cabo su propósito inicial las explica el propio Marx en el prólogo a sus "Manuscritos económico-filosóficos de 1844" (v. *supra*, p. 557) del modo siguiente:

"En los *Anales franco-alemanes* he anunciado la crítica de la ciencia del derecho y del Estado bajo la forma de una crítica de la filosofía del derecho de *Hegel*. Al preparar el trabajo para darlo a la imprenta, se vio que el mezclar y confundir la crítica dirigida solamente contra la especulación con la crítica de las diferentes materias, de por sí era algo totalmente inadecuado, entorpecía la argumentación y dificultaba la comprensión del problema. Además, la riqueza y la diversidad de los asuntos que había que tratar sólo habría podido condensarse en su totalidad en un *solo* estudio si se adoptaba un estilo completamente aforístico y, a su vez, esta exposición aforística habría suscitado la *apariencia* de una sistematización arbitraria."

Partiendo de estas consideraciones, Marx llegó a la conclusión de que era más conveniente publicar una crítica del derecho, de la moral, de la política, etc. en folletos por separado, resumiendo al final el estudio de un trabajo de conjunto, que fuese la crítica de la filosofía idealista, especulativa. Pero la necesidad de luchar contra los jóvenes hegelianos y contra otros sostenedores de la ideología burguesa y pequeñoburguesa alemana le llevó a alterar el plan primitivo, procediendo a criticar a fondo la ideología especulativa de los diversos campos a la luz de un trabajo encaminado a esclarecer los fundamentos de la nueva concepción del mundo. Tal fue en efecto, la mira de los dos trabajos emprendidos inmediatamente después por Marx en colaboración con Engels: "La sagrada familia" y "La ideología alemana", que figuran en el volumen III de esta colección.

[176] Alusión a las teorías proteccionistas del economista alemán F. List.

[177] Se refiere al filósofo griego Anacarsis, uno de los llamados Siete sabios, que era escita de nacimiento.

[178] Leyes represivas dictadas por el gobierno francés en septiembre de 1835, tomando pie del atentado preparado contra el rey de Francia en julio del mismo año. En estas leyes se restringía la competencia de los tribunales del jurado y se implantaban severas medidas contra la prensa, así como penas de cárcel y elevadas multas para quienes atentaran contra la propiedad y el orden vigente.

[179] Artículo dirigido contra Arnold Ruge, quien escribía en el *Vorwärts* ("Adelante") bajo el seudónimo "Un prusiano".

El *Vorwärts* era un periódico en lengua alemana, que se publicó en París de enero a diciembre de 1844. En sus columnas aparecieron también artículos de Engels. Marx, designado redactor-jefe, imprimió al periódico una orientación comunista. Se criticaba en él enérgicamente la situación reaccionaria existente en Prusia. A petición del go-

bierno prusiano, al gabinete Guizot, ordena en 1845 la expulsión de Francia de Marx y otros colaboradores del *Vorwärts*.

[180] Se refiere a la sublevación de los tejedores silesianos (4-6 de junio de 1844), la primera gran lucha de clases del proletariado contra la burguesía, en Alemania.

[181] Diario francés, órgano de los republicanos demócratas pequeñoburgueses; se publicó en París, de 1843 a 1850. De octubre 1847 a enero 1848, aparecieron en sus columnas varios artículos de Engels.

[182] Marx alude a una real orden de Guillermo IV, dada el 18 de junio de 1843, en la que se prohibía la participación de funcionarios públicos en manifestaciones antigubernamentales, en vista de que algunos de ellos habían tomado parte en un banquete organizado por liberales en honor de la Séptima Dieta renana, en Düseldorf.

[183] Esta cita de Francis Bacon está tomada de la traducción francesa de John Ramsey MacCulloch: *Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers et l'importance de l'économie politique*, Ginebra-París, 1825, pp. 131 ss.

[184] Nombre de un viejo palacio situado en el oeste de Londres, en el que se hallaban alojados diferentes instituciones del Gobierno.

[185] Marx se refiere a la canción revolucionaria titulada *La justicia sangrienta*, muy difundida en las comarcas textiles de Silesia en vísperas de la sublevación de los tejedores.

[186] Cita del libro de Michael Chevalier: *Des intérêts matériels en France*, del que en 1838 se publicaron varias ediciones en París y Bruselas.

[187] Se alude a las insurrecciones de los obreros lioneses en noviembre de 1831 y abril de 1834.

[188] Los extractos de la obra de James Mill: *Éléments d'économie politique* (traducción de J. T. Parisot, París, 1823) y los comentarios de Marx acerca de este libro ocupan diecisiete páginas de un cuaderno de lecturas paginado (hojas XVIII a XXXIII) y seis de otro cuaderno no paginado. El primer comentario extenso de Marx (sobre el dinero, el crédito, la propiedad privada, etc.) figura en el primer cuaderno, hojas XXV a XXXIII. Lo preceden ochenta y cuatro citas, la mayor parte de ellas muy breves (la mayoría, en traducción alemana), que no recogemos aquí. Las dos últimas citas de esta serie, que figuran en la hoja XXV del cuaderno IV y preceden inmediatamente al primer comentario extenso de Marx, tratan de la determinación del valor-dinero por el valor del metal y de la regulación del valor del metal por el costo de producción. Para no romper el contexto, hemos reproducido aquí, en nuestra traducción, las citas intercaladas entre el primero y el segundo comentarios extensos de Marx (sobre el intercambio a base de la propiedad privada).

[189] Marx numera dos páginas seguidas como XXV, repitiendo la numeración.

[190] Véase Destutt de Tracy: *Élements d'idéologie* ["Elementos de ideología"], partes IV y V. "Traité de la volonté et de ses effets" ["Tratado de la voluntad y de sus efectos"], París, 1826, p. 68: "...la société est purement et uniquement une série continuelle d'échanges..." ["la sociedad es, pura y exclusivamente, una serie continua de cambios".]

[191] Véase Adam Smith: *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, libro I, cap. IV: "Every man thus lives by exchanging, or becomes, in some measure, a merchant, and the society itself grows to what is properly a commercial society" [Cada cual vive, pues, del cambio o se convierte, hasta cierto punto, en comerciante, y la sociedad se va convirtiendo así, propiamente hablando, en una sociedad comercial].

[192] Termina aquí la parte de los comentarios al libro de James Mill que se contiene en el cuaderno paginado. En el otro cuaderno a que nos referíamos figuran, en seis hojas, otras veinte citas de Mill, en traducción de Marx, y una pequeña glosa intercalada acerca del impuesto sobre la renta de la tierra.

[193] Entre los cuadernos de lecturas de París (véase *supra*, p. 542) figura éste, en que se contienen extractos y glosas del libro de René Levasseur: *Mémoires*, 4 vols., publicados en París, 1829-1831. En París, Marx emprendió profundos estudios sobre la Revolución francesa, pues proyectaba escribir un libro sobre la Convención. En este manuscrito, figuran en la columna de la izquierda, en francés, los textos extractados de Levasseur y en la de la derecha las glosas de Marx. Las siguientes indicaciones ayudarán a comprender la terminología empleada:

El "Interregno" comienza con el asalto de las Tullerías (palacio real) por el pueblo de París y el destronamiento del rey y llega hasta el 20.IX.1792, fecha en que deja de existir la Asamblea legislativa e inicia sus tareas la Convención nacional (1792-1793). La Asamblea constituyente dura desde el 17.VI.1789 hasta el 30.IX.1791. Secciones organizaciones de los parisinos en cada uno de los distritos de la capital. Comuna = gobierno autónomo de la ciudad de París, encabezado por los jefes de las Secciones y los miembros de los Clubes de los franciscanos (centro de reunión de los elementos radicales) y los Jacobinos. Jornadas de Septiembre: 2-3.IX.1792: son inmolados por el pueblo de París más de mil presos políticos. Constitucionales = partidarios de la monarquía (1791-1792, agrupados en el Club de los Cistercienses). Poder departamental = la fuerza de las provincias frente a las tendencias radicales de París; Borbones = la dinastía real francesa. Asignados = nuevo papel-moneda (desde 1791). Luis XVI, rey de Francia, ejecutado en enero de 1793. Tribunal revolucionario = tribunal extraordinario de justicia del Estado, establecido después del levantamiento del pueblo, el 10.III.1793, con el fin de reprimir las tendencias contrarrevolucionarias. *Ami du Peuple* = el periódico de Marat. *Máximum* = tasas de precios y salarios. *Sansculottes* = artesanos y parisinos pobres (llevaban calzón largo). *Vendée* = departamento situado al sur de la desembocadura del Loira. Los personajes citados por Marx, clasificados en las tres tendencias de la Convención: Girondinos, cuyos jefes proceden del departamento de la Gironda, demócratas moderados: Barbaroux, Boileau, Buzot, Delaunay, Ducos, general Dumoriez, Gorsas, Guadet, Kersaint, Lanjuinais, Larivière, Lasource, Louvet, Pétion, Rebeequi, Roland, Salles, Servan Valazé, Vergniaud. Montañeses (porque ocupaban en la Convención los escaños más altos, llamados "La Montaña", en la extrema izquierda), demócratas radicales: Bazire, Chabot, Danton, Desmoulins, Dubois-Crancé, Felipe Iguakdad (duque de Orleáns, primo de Luis XVI), Grégoire, Lepelletier de St. Fargeau, Levasseur, Marat, Pache, Robespierre, Santerre, Tallien, Thuriot. Los de la Planicie (*Plaine*) o el Pantano (*Marais*) (que oscilaban entre los dos extremos y se sentaban en los escaños de abajo: en mayo de 1793 se pasaron a la Montaña): Barère, Cambacères, Cambon, Lacroix, Philippeaux, Tureau.

[194] El texto autógrafo de este trabajo escrito al parecer en los meses de abril a agosto de 1844, ha llegado a nosotros en tres manuscritos, cada uno de ellos con su propia paginación.

En el primer manuscrito (pp. I-XXVII) Marx, antes de escribir, dividió las páginas, a lo ancho, en tres columnas, encabezadas cada una de ellas por estas rúbricas: "Salario", "La ganancia del capital" y "La renta de la tierra", lo que explica por qué cada uno de estos tres capítulos comienza por la p. I. En la hoja VII, Marx recoge en las tres columnas solamente el texto referente al "Salario". Las hojas XIII a XVI aparecen divididas en dos columnas y contienen el texto sobre los capítulos "Salario" (p. XIII-XV), "La ganancia del capital' (XIII-XVI) y "La renta de la tierra" (XVI). De la p. XVII en adelante sólo aparece escrita la columna que lleva por rúbrica "La renta de la tierra"; a partir de la p. XXII y hasta el final del primer manuscrito, el autor escribió sobre las tres columnas, indistintamente. El texto de estas últimas seis páginas (XXII-XXVII) figura, a tono con su contenido, bajo el epígrafe de "El trabajo enajenado", puesto por la redacción. El primer manuscrito se interrumpe en la página XXVII.

Del segundo manuscrito sólo se han conservado cuatro hojas (pp. XL-XLIII).

El tercer manuscrito consta de las hojas I-XLIII (Marx saltó los números de las hojas XXII y XXV), divididas en tres columnas. En este manuscrito, al igual que en el segundo, no figuran los epígrafes de los capítulos. Hemos dividido el manuscrito, a tenor de su contenido, poniéndole los epígrafes adecuados. En las pp. XXXIX y XL figura el texto del prólogo, que aquí ponemos a la cabeza de todo el trabajo. Siguiendo la indicación del propio Marx en su prólogo (véase p. 557 de la presente edición), se reproduce como "capítulo final" de los Manuscritos "el análisis de la dialéctica y la filosofía de Hegel en general" (pp. XI-XIII, XVII-XVIII y XXIII-XXXIV del tercer manuscrito). En este tercer manuscrito figura, como aditamento a la p. XXXIV, cosido a ella, un extracto de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, con una reproducción casi literal del cap. VIII sobre "El saber absoluto", que recogemos también en nuestra edición.

Marx no puso a este trabajo un título general. Se conserva aquí el de *Manuscritos*

económico-filosóficos de 1844, de la *Marx-Engels Gesamtausgabe* (M.E.G.A.), Secc. primera, vol. III, Berlín, 1932. De ella tomamos también los epígrafes de capítulos puestos por los editores.

[195] Véase el artículo de Marx: "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción". (P. 491 del presente tomo.)

[196] El "ignorante reseñador" de que se trata es Bruno Bauer, quien en los cuadernos I (diciembre, 1843) y IV (marzo, 1844) de la *Allgemeine Literatur-Zeitung* ("Gaceta General de Literatura") había publicado, con carácter anónimo, bajo el título "Acerca de los más recientes estudios sobre la cuestión judía" la recensión de varios libros, folletos y artículos de publicación reciente, y en el Cuaderno VIII (julio, 1844) de la misma revista un artículo también anónimo titulado "Cuál es actualmente el tema de la crítica". De estos trabajos esán tomadas la mayoría de las citas que aquí se recogen. Marx estudia estos artículos de Bruno Bauer en *La sagrada familia o Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes.* Véase el tomo III de esta colección.

[197] En el volumen de trabajos varios titulado *Veintiún pliegos desde Suiza* ("Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz") primera parte (Zurich y Winterhur, 1843), editado por Georg Herwegh, se publicaron tres artículos de Moses Hess: "Socialismo y comunismo", "Filosofía del hecho" y "La libertad una y total". Los tres aparecieron con carácter anónimo, aunque el primero con la indicación "Por el autor de la Triarquía europea".

[198] Este propósito fue realizado por Marx conjuntamente con Engels en el libro escrito en colaboración por ambos: "*La sagrada familia*". Véase vol. III de nuestra colección.

[199] Estas palabras ("*simple humanité*") figuraban en el primer tomo (cap. VIII) de la obra de Adam Smith. Tanto aquí como en las citas siguientes, Marx utiliza la traduccin francesa de Germain Garnier, publicada en París, en 1802 con el título de *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* ("Investigaciones sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones"). Las palabras "*simple humanité*" se encuentran en el t. I, p. 138 de esta edición.

[200] Adam Smith: *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, París, 1802, t. II (l. I, cap. XI), p. 162.

[201] *Ob. cit.*, t. I, (l. I, cap. IX), p. 193.

[202] *Ob. cit.*, t. I (l. I, cap. VIII), pp. 159 s. El texto dice: "*Une société ne peut sûrement pas être réputée dans le bonheur et la prosperité, quand la très majeure partie de ses membres sont pauvres et misérables*" ("Evidentemente, no puede reputarse próspera y feliz una sociedad cuyos miembros son, en su gran mayoría, pobres y miserables").

[203] En la p. VII del primer manuscrito escribió Marx en todas las tres columnas indistintamente el texto correspondiente al capítulo sobre "El salario".

[204] Jan-Baptiste Say: *Traité d'économie politique* ("Tratado de economía política"), 3a. ed., París, 1817.

[205] David Ricardo: *On the principles of political economy and taxation* ("Sobre los principios de la economía política y los impuestos").

[206] Todo este pasaje, además de las citas del libro de Ricardo, en la traducción francesa de F. S. Constancio: *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, 2a. ed., París, 1834, t. II, pp. 194 ss., y de la cita tomada de la obra de J. C. L. Simonde de Sismondi: *Nouveaux principes d'économie politique*... ("Nuevos principios de economía política...", París, 1819, t. II, p. 331) proceden del libro de Antoine-Eugène Buret: *De la misère des clases laborieuses en Anglcterre et en France*... ("Sobre la miseria de las clases trabajadoras en Inglaterra y Francia..."), París, 1840, t. I, páginas 6-7 nota.

[207] Marx se refiere aquí al siguiente pasaje de A. Smith, libro I, cap. X, parte I de su obra sobre *The wealth of nations*: "In a perfectly fair lottery, those who draw the prizes ought to gain all that is lost by those who draw the blanks. In a profession, where twenty fail for one who succeeds, that one ought to gain all that should have been gained by the unseccessful twenty" ("En una lotería absolutamente limpia, los ganadores de premios debieran obtener todo lo que los demás pierden. En una

profesión en la que fracasan veinte por uno que triunfa, este uno debería ganar todo lo que no ganan los otros veinte.")

[208] Las hojas XIII-XVI del manuscrito aparecen divididas en dos columnas y contienen textos sobre los capítulos: "El salario" (pp. XIII-XV), "La ganancia del capital" (pp. XIII-XVI) y "La renta de la tierra" (p. XVI). De ahí que a la p. XII siga la XVI.

[209] El *Amendment Bill* o Ley de Enmiendas de 1834: ley, puesta en vigor a partir del 14 de agosto de 1834, sobre la reforma del régimen de beneficiencia con el título de "*An act for the amendment and better administration of the laws relating to the poor in England and Wales*" (Ley de enmiendas y para la mejor aplicación de las leyes relativas a los pobres en Inglaterra y el País de Gales), en la que sólo se preveía como forma de ayuda a los pobres su internamiento en asuntos de trabajo.

[210] Lo que sigue es un complemento al texto del segundo manuscrito, que se ha perdido.

[211] Véase F. Engels: "Esbozo de crítica de la economía política", t. II, páginas 160 *ss.* de la presente colección.

[212] En su artículo "La filosofía del hecho" (publicado en los *Veintiún Pliegos desde Suiza*, Primera Parte, Zurich y Winterthur, 1843, p. 329), dice Moses Hess: "Lo que conduce a la *codicia* es precisamente la *avidez de ser*, la avidez de subsistir como una determinada individualidad, como un Yo limitado, como una esencia finita. Y lo que lleva al ser y a la *tenencia* es, a su vez, la negación de toda determinabilidad, el Yo abstracto y el comunismo abstracto, consecuencia de la 'cosa en sí' vacía, del criticismo y de la revolución, del insatisfecho *deber ser*. Por donde los verbos *auxiliares* se convierten en nombres *sustantivos*."

[213] Comienza aquí la primera parte del "Análisis de la dialéctica y la filosofía de Hegel en general" (pp. XI-XIII) a que Marx se refiere (p. 558 del presente volumen) y que reservaba para el "Capítulo final" (v. pp. 645-648 de este volumen).

[214] Véase James Mill; *Eléments d'économie politique*... ("Elementos de economía política...", p. 59. Dice este pasaje: "*Il suffirait peut-être que le blâme public pesât de toute sa force sur les hommes qui, par leur imprevoyance, et en se créant une nombreuse famille, sont tombés dans la pauvreté et la dépendance, et que l'approbation public devìnt la récompense de ceux qui par une sage réserve se sont garantis de la misère et de la dégradation*" (Tal vez bastaría que la censura pública pesara con toda su fuerza sobre las gentes que, por su imprevisión y por crearse una familia numerosa, caen en la pobreza y la dependencia y que la aprobación pública recompensara a quienes, gracias a su juiciosa reserva, se precaven de la miseria y la degradación). Tomamos la cita de un cuadeno de extractos de Marx, James Mill: *Eléments d'économie politique*, traduits par J. T. Parisot, París, 1823. Véanse pp. 522 *ss.* de este volumen.

[215] Sigue a continuación el "Análisis de la dialéctica y la filosofía de Hegel en general" (pp. XVII-XVIII) a que Marx se refiere (p. 558 del presente volumen) y que reservaba para el "Capítulo final" (v. pp. 649-650 de este volumen).

[216] Comienza aquí la parte final del "Análisis de la dialéctica y la filosofía de Hegel en general" (pp. XXII-XXXIV) a que Marx se refiere (p. 558 del presente volumen) y que reservaba para el "Capítulo final" (v. pp. 650-663 de este volumen).

[217] Destutt de Tracy: *Eléments d'idéologie* ("Elementos de ideología"), partes IV y V. "Traité de la volonté et de ses effets" ("Tratado de la voluntad y de sus efectos"), París, 1826, pp. 68 y 78.

[218] Adam Smith: *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, París, 1802, t. I (I.1, caps. II-IV), pp. 29-46.

[219] Jean-Baptiste Say: *Traité d'économie politique*..., 3a. ed., París, 1817, t. I, páginas 300, 76 *ss.* y t. II, p. 6.

[220] Frédéric Skarbek: *Théorie des dichesses sociales* ("Teoría de las riquezas sociales"), París, 1829, t. I, pp. 25-27, 75. La última frase de la cita es una síntesis de las ideas expuestas por Skarbek en las pp. 121-132 de su libro.

[221] James Mill: *Eléments d'économie politique*..., París, 1823, pp. 7 y 11 *ss.*

[222] Comienza aquí, en el manuscrito, el texto del prólogo (hojas XXXIX-XL), que en nuestra edición se coloca al frente de todo el trabajo. (V. *supra*, pp. 557-559.)

[223] Véase Goethe: *Fausto*, primera parte, escena 4: Cuarto de estudio.

[224] Shakespeare: *Timón de Atenas*, acto 4, escena 3.

[225] Bruno Bauer: *Das entdeckte Christentum* ("El cristianismo descubierto"), Zurich y Winterthur, 1843, pp. 113 y 114 ss.

[226] Marx se refiere aquí a los juicios críticos de Feuerbach sobre Hegel, en los §§ 29-30 de su obra *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* ("Principios de la filosofía del futuro").

[227] En la numeración de las hojas de su manuscrito, Marx saltó el número XXII.

[228] Los ocho puntos de la "superación del objeto de la Conciencia" aparecen tomados casi literalmente del capítulo sobre "El saber absoluto" de la *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel. (Véanse pp. 461 ss. de la ed. del F. C. E.)

[229] En la numeración de las hojas de su manuscrito, Marx omitió el número XXV.

[230] En su estudio sobre los *Principios de la filosofía del futuro*, dice Feuerbach (§ 30): "Hegel es un pensador que se sobrepuja en el pensar."

[231] El manuscrito núm. IV figura en un pliego in-folio (2 hojas o 4 páginas sin numerar, escritas a todo lo largo) cosidas al manuscrito núm. III, después de la página XXXIV. Marx resume aquí el contenido del capítulo final de la *Fenomenología del espíritu*, "El saber absoluto" (pp. 461 ss., de la edición española del Fondo de Cultura Económica, México, 1966). Traducimos el texto de este manuscrito de Karl Marx: *Texte zu Methode und Praxis* ["Textos sobre el método y la práctica"] II ("Pariser Manuskripte 1844"), ed. Rowohlt, Hamburgo, 1970.

[232] Véase Hegel: *Fenomenología del espíritu*, edición del Fondo de Cultura Económica, pp. 470 ss.

[233] Se refiere a la "Ordenanza sobre la modificación de los preceptos de las Órdenes de Gabinete de 6 de marzo de 1821 y 2 de agosto de 1834 acerca de los delitos contra el Estado y los funcionarios en Colonia", dada el 18 de febrero de 1842. En ella, bajo la presión de la burguesía renana, se anunciaba el restablecimiento de algunas normas del Código penal francés y del tribunal del jurado.

[234] Alusión a la prensa oficial.

[235] Se refiere a un libro publicado en 1842 por Ernst Gottfried Georg von Bülow-Cummerow, titulado *Preussen, seine Verfassung, seine Verwaltung, sein Verhältniss zu Deutschland* ("Prusia, su constitución, su administración y sus relaciones con Alemania").

[236] Salmo 119, vers. 105 y 98 y Libro del Profeta Amós, cap. I, vers. 2.

[237] Marx renunció a su plan de trasladarse a Colonia. Regresó a Bonn en abril de 1842 y residió allí, con algunas interrupciones, hasta mediados de octubre.

[238] De los cuatro trabajos aquí anunciados sólo llegó a publicarse "El manifiesto filosófico de la Escuela histórica del Derecho" (véase *supra*, pp. 237 ss.). Sobre la "filosofía positiva".

[239] La primera parte del libro de F. R. Hasse sobre *Anselm von Canterbury* apareció en 1843; la segunda, en 1852.

[240] Este artículo a que se refiere Marx no se ha conservado. Los llamados "líos con la Iglesia" surgieron a propósito del conflicto entre el gobierno prusiano y las autoridades católicas acerca de la profesión de fe de los hijos nacidos de matrimonios entre católicos y protestantes. En 1831 fue detenido y acusado de alta traición el arzobispo de Colonia, Droste-Vischerinb, por negarse a cumplir las órdenes del rey Federico Guillermo IV. El conflicto terminó con la capitulación del gobierno prusiano.

[241] Se refiere a un artículo publicado el 17 de junio de 1842 en la *Königl.* Preuss. *Staats-Kriegs und Friedens-Zeitung* ("Gaceta Real del Estado prusiano sobre la guerra y la paz") acerca de los fines y propósitos perseguidos por los "Libres".

[242] Se refiere al libro de Philipp Konrad Marheineke titulado *Einleitung in die öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie* ("Introducción a las conferencias públicas sobre la significación de la filosofía hegeliana en la teología cristiana"), Berlín, 1842.

[243] Se refiere a los libros de Ludwig Feuerbach titulados *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* ("Principios de la filosofía del futuro") (Zurich y Winterthur, 1843) y *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's. Ein Baitrag zum 'Wesen des Christenhums'* ("La esencia de la fe en el sentido de Lutero. Contribución a la 'Esencia del cristianismo'", Leipzig, 1844).

[244] Todo parece indicar que la traducción inglesa no llegó a publicarse. La traducción francesa apareció en París en 1850, en el libro de August Hermann Ewerbeck titulado *Qu'est-ce que la religion d'après la nouvelle philosophie allemande.*

[245] Las citas están tomadas de la obra de E. de Pompery: *Exposition de la science sociale, constituée par C. Fourier* (2a. ed., París, 1840), pp. 13 y 29.

[246] Pasaje tomado, con ciertas variaciones, de los núms. V y VI de la *Allgemeine Literatur-Zeitung* (1844).

[247] En el núm. 64 del *Vorwärts* (10 de agosto de 1844), bajo el título "De una carta de una dama alemana" se publicó, sin firma, un extracto de una carta de Jenny Marx a su marido.

[248] En el verano de 1843, Marx se trasladó de Colonia a Kreuznach, donde el 19 de junio se casó con Jenny von Westphalen. De marzo a septiembre de 1843 trató con Arnold Ruge acerca de la edición de los *Cuadernos franco-alemanes.* Esta carta a Feuerbach respondía al plan de Marx de conseguir para esta revista la colaboración de destacados intelectuales alemanes y franceses. A fines de octubre de 1843, se trasladó a Marx a París, donde habría de publicarse la revista.

[249] Se refiere al prólogo a la obra de Feuerbach: *Das Wesen des Christenthums* ("La esencia del cristianismo"), 2a. ed. ampliada, Leipzig, 1843, p. XXIII. Pero el autor, como explica en carta a Marx de 25 de octubre de 1843 (v. *supra*, pp. 694 s.), no se refería a un trabajo propio, sino al libro de su amigo y partidario Christian Kapp titulado *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling,* Leipzig, 1843.

[250] Se trata del litigio suscitado por la publicación del libro del doctor H. E. G. Paulus titulado *Die endlich offenbar gewordene Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurteilung und Berichtigung der Schellingschen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christentums im Berliner Wintercursus von 1841-1842* ("La filosofía por fin revelada de la Revelación o de la historia del Génesis; texto literal, enjuiciamiento y rectificación de los descubrimientos de Schelling sobre la filosofía en general, la mitología y la Revelación del cristianismo dogmático, en el curso de invierno de la Universidad de Berlín de 1841-1842"), Darmstadt, 1843. Schelling entabló varios procesos, muy sonados, reclamando los honorarios correspondientes al libro.

[251] En su respuesta, el 25 de octubre de 1843, Feuerbach, alegando falta de tiempo, se excusó de escribir el artículo que se le solicitaba sobre Schelling para los *Cuadernos franco-alemanes,* aunque manifestándose en un todo de acuerdo con el juicio político de Marx acerca de las ideas filosóficas de este autor.

[252] Dagobert Oppenheim era cogerente de la *Gaceta Renana* y a él se dirige Marx para exponerle sus ideas acerca de la táctica que debe seguirse en el periódico.

[253] Se trata de un artículo titulado "Sobre el *Juste milieu*" de que era autor el neohegeliano Edgar Bauer y publicado en la *Gaceta Renana,* por entregas, los días 5 de junio a 23 de agosto de 1842. El tópico de "Justo medio" se empleaba para expresar el temor a las soluciones extremas. El autor, portavoz de los "Libres" berlineses criticaba las posiciones de la oposición liberal y democrática contra el absolutismo feudal. Aunque Marx estaba también en contra de la política vacilante y contradictoria del liberalismo y de su meta, que era la monarquía constitucional, desaprobaba las actitudes extremistas y negativas de los "Libres" contra la burguesía liberal, ya que, en 1842, no era posible luchar contra el absolutismo desde la plataforma de una teoría puramente abstracta y ajena a la realidad. Poco después, por esta razón, Marx se vería obligado a romper en el periódico con los "Libres".

[254] Marx se trasladó a Colonia en la primera quincena de octubre. El 15 de este mes se hizo cargo de la jefatura de redacción de la *Gaceta Renana.*

[255] Se agrupaba bajo el nombre de los "Libres" un grupo de escritores berlineses, entre otros los neohegelianos Bruno y Edgar Bauer, Eduard Meyen, Ludwig Buhl y Max Stirner. Se consideraban como los representantes del "Espíritu" supremo frente a la "Masa" ignara y mantenían un arbitrario "radicalismo" ajeno a las realidades de la lucha política y social. Contra ellos iba dirigida *La Sagrada Familia* y una parte de la *Ideología alemana* (véase Tomo III de nuestra colección).

[256] Rutenberg era el anterior redactor-jefe de la *Gaceta Renana.*

[257] Variante de un verso del poema de Heine, "El Mar del Norte", ciclo 1.

[258] En una nota publicada por la *Gaceta Renana* el 29 de noviembre de 1842

se decía que "a juicio de Herwegh y Ruge, los 'Libres', llevados de su romanticismo político, de su infatuación y su megalomanía, comprometían la causa y el partido de la libertad".

[259] A mediados de noviembre de 1842, se agudizó la tirantez entre el gobierno prusiano y la redacción del periódico. Las autoridades exigían que la *Gaceta Renana* suavizase su hostilidad contra el gobierno. El 17 de noviembre, en carta al presidente de la provincia renana, von Schapper, Marx protestaba contra los nuevos abusos de la censura y contra la clara intención de prohibir el periódico. (Véase pp. 286 ss. del presente tomo.) Defendía la tendencia de la *Gaceta Renana* como órgano de la oposición, manifestando que este periódico "no era simplemente una amalgama de escuetas informaciones y de indignas adulaciones, sino que ilustraba las realidades e instituciones del Estado con nobles fines, inspirados en una crítica consciente", como "un periódico que sabe emplear, dignamente y sin miedo, el lenguaje propio de los hombres libres". "La rapidez sin precedente con que aumenta su tirada y su circulación" —añadía la carta— "demuestra que ha sabido interpretar los deseos del pueblo". El 19 de enero de 1843, el gobierno prusiano decidió suspender la publicación del periódico a partir del 1 de abril, sometiéndolo entre tanto a una doble censura.

[260] Aunque la elaboración del proyecto de ley sobre el divorcio se mantenía en secreto, la *Gaceta Renana* logró hacerse con el texto, y su publicación provocó una viva discusión de la prensa. Véase la crítica que Marx hace de este proyecto de ley. (Páginas 289 ss. del presente tomo.)

[261] Se trata aquí de la edición que Georg Herwegh proyectaba hacer en 1842, en Zurich, de una revista radical mensual que habría de titularse *Der Deutsche Bote aus der Schweiz*, en la que invitó a Marx a colaborar. Pero este proyecto fracasó al ser desterrado Herwegh de Zurich. Los artículos de diferentes autores destinados a su publicación en la revista fueron publicados por Herwegh en el verano de 1843, puesto que los libros superiores a 20 pliegos impresos no estaban sujetos a censura, en un volumen antológico titulado "Veintiún pliegos desde Suiza. Primera parte".

[262] Se trata de la proyectada edición de los *Anales franco-alemanes*.

[263] Se refiere a la inscripción de las acciones para la publicación de la *Gaceta Renana*.

[264] Wilhelm St. Paul, autor de los informes de que se toman estos extractos, nació hacia 1815. Siguió la carrera militar y llegó al grado de teniente. Fue encargado por el gobierno de la censura de los periódicos de Colonia, especialmente de la *Gaceta Renana*. Ocupó luego un puesto en la oficina de prensa del Ministerio del Interior de Prusia. Murió en 1852, a consecuencia de una herida en la guerra contra Schleswig-Holstein.

Los documentos originales obran en los Archivos del Estado, en Berlín. Publicados en Hansen: *Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung.* ("Cartas y actas para la historia del movimiento político"), 1830-1850, t. I, Essen, 1919, pp. 472, 473, 489 y 490.

ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO

Actas del protocolo de la sexta Dieta provincial renana ("Sitzungs-Protokolle des sechsten Rheinischen Provinzial-Landtags"), Coblenza, 1841. (Véanse notas 65 y 78). 173-219, 248-283

Agustín: "De civitate Dei" ("La ciudad de Dios") libro XXII, Leipzig, 1825. 233, 238

—, "Epistolae" ("Epístolas"), 63

Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten ("Derecho general nacional prusiano") 2ª ed., Berlín, 1794 y nueva edición, Berlín, 1804. 227, 228

Allgemeine Preussische Staat-Zeitung (Gaceta General del Estado Prusiano) (Berlín) núm. 75 del 16 de marzo de 1842; núm. 78 del 19 marzo de 1842; núm. 86 del 26 de marzo de 1842. 173-177

Amendment bill von 1834 ("Ley de enmiendas de 1834"), véase *An act for the amendment and better administration of the*...

An act for the amendment and better administration of the laws, relating to the poor in England and Wales ("Ley de enmiendas y para la mejor aplicación de las leyes relativas a los pobres en Inglaterra y el país de Gales"), en: *Hansard's Parliamentary Debats*, vol. XXV, Londres, 1834. 607

Aristóteles: "De anima" libri tres. Ad interpretum graecorum auctoritatem et codicum fidem recogn. commentariis ill. Friederich Adolph Trendelenburg, Jena, 1833. 24, 57, 63, 141

—, "De coelo". 37, 63, 64, 66, 67

—, "De generatione animalium". 58

—, "De generatione et corruptione". 37, 62, 64

—, "De generatione et corruptione", en: Commentarii Collegii Coimbricensis Societatis Jesu, in libros de generatione et corruptione Aristotelis Stagiritae. 73

—, "Metafísica". 24, 38, 57, 62, 64, 65, 66, 73, 85, 90, 94, 95, 99

—, "Física". 62, 66

—, "Física", en: Commentarii Collegii Coimbricensis Societatis Jesu, in octo libros physicorum Aristotelis Stagiritae, Parte 1 y 2. 73, 74

—, "Rétórica". 11

Ateneo, "El banquete de los sofistas", libro XV. 67

Bacon, Francis, barón de Verulamio: "De dignitate et augmentis scientiarum" ("Sobre la dignidad y la continuación de la ciencia") (Londres, 1623). 11

—, "De dignitate et augmentis scientiarum" ("Sobre la dignidad y continuación de la ciencia"), Tomo I, Wirceburg, 1779. 235

Bauer, Bruno: "Die Judenfrage" ("Sobre la cuestión judía), Braunschweig, 1843. 463-483, 486, 487

—, "Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden" ("La capacidad de los judíos y cristianos de hoy para llegar a ser libres") en: "Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz" ("Veintiún pliegos desde Suiza") editado por Georg Herwegh, Primera parte, Zürich y Winterthur, 1843. 471, 484-490

—, "Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker" ("Crítica de la historia evangélica de los sinópticos"), vols. I-II, Leipzig, 1841; vol. III, Braunschweig, 1842. 485, 645

—, "Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit" ("Buena causa de la libertad..."), Zurich y Winterthur, 1842. 645

—, "Das entdeckte Christenthum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten" ("El cristianismo descubierto..."), Zurich y Winterthur, 1843. 645

Baur, Ferdinand Christian von: "Das Christlische des Platonismus oder Sokrates und Christus. Eine religionsphilosophische Untersuchung", Tubinga, 1837. 133, 134, 135, 136

Bayle, Pierre: "Dictionnaire historique et critique" (artículo sobre Epicuro). 30, 63

Beaumont, Gustave de: "Marie ou l'esclavage aux États-Unis..." ("María o la esclavitud en los Estados Unidos..."), T. I-II, Bruselas, 1835. 467, 475, 477, 487

Brucker, Jacob: "Institutiones historiae philosophicae usui academicae iuventutis adornatae", Leipzig, 1747. 64

Buchez, P. J. B. y P. C. Roux: "Histoire parlementaire de la Révolution française ou Journal des Assemblées Nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815..." ("Historia parlamentaria de la Revolución francesa o diario de la Asamblea Nacional de 1789 a 1815..."), Tomo 28, París, 1836. 481

Buret, Eugene: "De la misere des classes laborieuses en Angleterre et en France; de la nature, de la misere, de son existence, de ses effets, de ses causes, et de l'insuffisance des remedes qu'on lui a opposés jusqu'ici; avec l'indication des moyens propres a en affranchir les societés", t. I, París, 1840. 568, 569, 570, 581

Biblia, La, o las Sagradas escrituras, Hosea 6, 12. 1. *Libro de Moisés* 1, 31; 3, 22. *Evangelio según Juan* 14, 16. 1. *Epístola de Pablo* a *los Corintios* 1, 18-21; 2, 14. 1. Epístola de Pedro 2, 2. Evangelio según Lucas 6, 20. La historia de los apóstoles *de Lucas,* 17, 18. 128, 184, 206, 207, 314

Cabet, Étienne: "Voyage en Icarie" ("Viaje a Icaria"), París, 1842 y otra edición (véase nota 169). 458

Capitularia regum francorum, en: "Monumenta Germaniae historica", t. I y II, ed. por Georg Heinrich Pertz, Hannover, 1835-1837. 11

Carolina, véase *Constitutio criminalis Carolina.*

Cervantes Saavedra, Miguel de: "El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha", traducción de Dietrich Wilhelm Soltau, Tomos I-IV, Leipzig, 1825. (Véase nota 63). 163

Chartre Constitutionelle, La, es decir "La Constitución de los franceses", en francés y alemán, Berlín, 1830. (Véase nota 90). 227

Chevalier, Michel: "Des intérets matériels en France", Travaux publics ("Los intereses materiales en Francia". Trabajo público), París-Bruselas, 1838 (véase nota 186). 518

Cicerón, Marco Tulio: "Opera philosophica" ad exemplar Londinense edita, t. I-IV, Berolini, 1745, pp. 30, 31, 57, 58, 63, 65, 140, 142, 143

Clemente de Alejandría: "Stromatum libri VII", en: *Opera graece et latine quae extant. Post accuratam D. V. Heinsii recensionem... facta est... Accedunt diversae lectiones... a Friderico Sylburgio collectae... Editio nova, juxta Parisinam anni 1641.* Colonia, 1688, pp. 57, 63, 128

[*Constitutio criminalis carolina*] "Die Carolina und ihre Vorgängerinnen" ("La Carolina y sus antecesoras"), texto, explicación e historia en relación con otros eruditos, dirigido y elaborado por J. Kohler. I. "La ordenanza judicial penal del emperador Carlos V. Constitutio criminalis carolina", ed. crítica de J. Kohler y Willy Scheel, Halle, 1900. 250

Cramer, Andreas Wilhelm: "De verborum significatione tituli pandectarum et codicis cum variae lectionis apparatu", Kiliae, 1811. 11

"*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. 1791*" ("Declaración de los derechos del hombre y de los ciudadanos. 1791"), en: *Wilhelm Wachsmuth:* "Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter" ("Historia de Francia en los primeros tiempos de la revolución") [en la colección de *Heeren-Uckert:* "Geschichte der europäischen Staaten" ("Historia de los países europeos")], T. I, Hamburgo, 1840. 477, 478, 480

"*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. 1793*" ("Declaración de los derechos del hombre y los ciudadanos. 1793"), en: *P. J. B. Buchez y P. C. Roux:* "Histoire parlementaire de la Révolution française ou Journal des Assemblées Nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815..." ("Historia parlamentaria de la Revolución francesa o diario de la Asambleea Nacional, de 1789 a 1815..."), Tomo 31, París, 1837 477-481

"*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. 1795*" ("Declaración de los derechos del hombre y de los ciudadanos. 1795"), en: *P. J. B. Buchez y P. C. Roux:* "Histoire parlementaire de la Révolution française ou Journal des Assemblées Nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815..." ("Historia parlamentaria de la Revolución francesa o diario de la Asamblea Nacional, de 1789 a 1815..."), Tomo 36, París, 1838. 477-479

Der bergmännische Distrikt bei Birmingham ["El distrito minero de Birmingham"] véase *Treskow, A. v.*

Destutt de Tracy, Antoine-Claude conde de: "Élémens d'ideologie" ("Elementos de ideología"), Partes IV y V, *Traité de la volonté et de ses effets* ("Tratado de la voluntad y sus efectos"), 1ª ed., 1815. París, 1826. 637
Diógenes Laercio: "De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem. Liber decimus. Epicurus. Véase *Peter Gassendi:* "Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri".
—, "De vitis philosoprorum libri X...", ed. ster. T. I-II, Tauchnitz, Leipzig, 1833. 24, 28, 37, 39, 40, 41, 46, 49, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67
Engels, Friederich: "Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie" (*Esbozo de una crítica de la economía política*) en: *Deutsch-Französische Jahrbücher.* 558
Epicuro: "Fragmenta librorum II. et XI. de natura in voluminibus papyraceis ex Herculano erutis reperta... latine versa...", commentario illustrata Carolo Rosinio. Ex tomo II. voluminum Herculanensium emendatius ed. suasque adnotationes adscripsit Io. Conradus Orellius, Leipzig, 1818, pp. 39, 64
—, "Epistolas", Canonica y Κύριαι δόξαι, véase Diógenes Laercio y Gassendi, Peter.
Esquilo: "Prometeo encadenado", con un prólogo en griego y alemán. 18, 49, 494
Eusebio Pánfilo: "Praeparatio evangelica...", París, 1628. 27, 37, 58, 64, 65
Estobeo "Sententiae, ex thesarius graecorum delectae... Huic editioni ac... Eclogarum physicarum et ethycarum libri duo..." Aureliae Allobrogum, 1609. 27, 41, 42, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 127, 128
Feuerbach, Johann Paul Anselm: "Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts", 4ª ed., Giessen, 1808. 11
—, "Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des positiven peinlichen Rechts", Chemnitz, Erfurt, 1799-1800. 11
Feuerbach, Ludwig: "Das Wesen des Christenthums" ("La esencia del cristianismo"), Leipzig, 1841 (véase nota 54). 148, 647
—, "Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza" [Historia de la nueva filosofía desde Bacon de Verulamio a Benedicto Spinoza"] Ansbach, 1833. 65, 82
—, "Grundsätze der Philosophie der Zukunft" ["Principios de la filosofía del futuro"], Zurich y Winterthur, 1843. 558, 645
—, "Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie", en: *Anekdota zur neuestern deutschen Philosophie und Publicistik,* ed. por Arnold Ruge, vol. II, Zurich y Winterthur, 1843. 558, 645
Fichte, Johann Gottlieb: "Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre" ("Fundamentos del Derecho natural, con arreglo a los principios de la teoría de la ciencia"), Jena y Leipzig, 1796. 6
Gaertner, Gustav Friederich: "Ueber die Provinzial-Rechte." Sendschriben an den Königl. Geheimen Justiz-undvortragenden Rath im hohen Justiz-Ministerium zu Berlin, Herrn A. W. Goetze, Berlín, 1837. 12
Gassendi, Peter: "Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri." Lyon, 1649. 17, 24, 28, 36, 38, 39, 40, 41, 46, 49, 73, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 127
[Goethe, Johann Wolfgang von]: "Goethes Werke" ed. por Karl Heinemann. Ed. revisada y aumentada. Vols. I-XXX, Leipzig y Viena. Vol. I: *Mignon, Rechenschaft, Der Zauberlehrling;* vol. IV: Reineke *Fuchs.* 152, 194, 268
—, "Goethe sämtliche Werke", nueva edición revisada en 36 volúmenes, ed. Cotta, Stuttgart y Berlín. Vol. XXX: *Verschiedenes über Kunst* (véase nota 77). 177
Goethe, Johann Wolfgang von: "Fausto". La tragedia, Primera parte. 641
Graciano: "Concordia discordantium canonum" (contenida en la edición del *Corpus iuris canonici*). 11
Grolmann, Karl von: "Grundsätze der Criminalrecht-Wissenschaft" ("Principios de la ciencia del Derecho penal"), 4ª ed., Giessen, 1825. 11
Gregorio XVI: Encíclica "Mirari vos" de 15 de agosto de 1832. 307
Hamilton, Thomas: "Die Menschen und die Sitten in den Vereigniten Staaten von Nordamerika" ("Hombres y costumbres en los Estados Unidos de Norteamérica"), traducida de la tercera edición inglesa. Manheim, 1834. 469, 486
Hegel, George Wilhelm Friederich: "Phänomenologie des Geistes" ("Fenomenología del Espíritu"), editada por Johann Schulze, en: "Werke" ("Obras"). Edición rea-

lizada por un grupo de amigo del autor. Vol. II, Berlín, 1832. 558, 645, 648, 649, 650, 651, 664-668

—, "Wissenschaft der Logik" ("Ciencia de la Lógica"), ed. por Leopold von Henning. vol. III-V, Berlín, 1833 a 1834. 558, 645

—, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" ("Lecciones sobre la historia de la filosofía"), ed. por Karl Ludwig Michelet. Ibid., vol. XIV, Berlín, 1833. 138

—, "Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse" ("Enciclopedia de las ciencias filosóficas"), 3ª ed., Heidelberg, 1830. 648, 660, 662, 663

—, "Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse" ("Principios de la filosofía del derecho..."), editados por Eduard Gans, Berlín, 1833. En: "Obras completas de G. W. F. Hegel", edición completa realizada por un grupo de amigos del autor. Vol. VIII. 290, 317-438, 470, 479

Herodoto: "Historiae" ("Historia"). 219 (véase nota 87)

Heineccius, Johann Gottlieb: "Elementa iuris civilis secundum ordinem Pandectarum, commoda auditoribus methodo adornata", Amsterdam, 1728. 6

[*Holbach, Paul-Henri-Dietrich, barón de:*] "Système de la nature. Ou des toix du mon de physique & du monde moral" ("Sistema de la naturaleza. O de las leyes de mundo físico y moral"), por M. Mirabaud. Vol. I-II, Londres, 1770. 68

Hugo, Gustav: "Lehrbuch eines civilistischen Cursus, Zweyter Band, welcher das Naturrecht, als eine Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts, enthält" ("Tratado para un curso de Derecho civil, tomo II, que trata del Derecho natural, como filosofía del Derecho positivo, especialmente del Derecho privado"), 4ª ed., Berlín, 1819. 237-243

[*Hume, David*]: "David Hume über die menschliche Natur aus dem Englischen nebst kritischen Versuchen zur Beurtheilung dieses Werks von Ludwig Heinrich Jakob", vol. I: "Ueber den menschlichen Verstand", Halle, 1790. 18

Instrucción de Censura del gobierno prusiano del 24 de diciembre de 1841, en: *Allgemeine Preussische Staats-Zeitung,* núm. 14 del 14 de enero de 1842. 286

[*Kay*]: "Recent Measures for the Promotion of Education in England" ("Medidas recientes para el fomento de la educación en Inglaterra"), en: Eugène Buret: "De la misere des classes labourieuses en Angleterre et en France...", ("La miseria de las clases trabajadoras en Inglaterra y Francia..."). T. I-II, París, 1840. 509, 512

Klein, Ernst Ferdinand: "Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in der preussischen Staaten", vol. I-XXVI, Berlín y Stettin, 1788-1809. 9

—, "Grundsätze des gemeinen deutschen peinlichen Rechts nebst Bemerkung der preussischen Gesetze", 2ª ed., Halle, 1799. 9

Köppen, Carl Friederich: "Friederich der Grosse und seine Widersacher" ("Federico el Grande y sus detractores"). Un escrito jubilar. (A mi amigo Carlos Marx, en Tréveris), Leipzig, 1840. 17

Lancelotti, Giovanni Paolo: "Institutiones iuris canonici" (Aparecido en la edición del Corpus iuris canonici del año de 1587). 11

Lauterbach, Wolfgang Adam: "Collegium theorico-practicum. Ad L. Pandectarum Libros methodo synthetica". Ed. por Ulrich Thomas Lauterbach, vol. I-XLIII, Tubinga, 1690-1714. 11

—, "Compendium juris brevissimis verbis, sed amplissimô sensu & allegationibus universam ferè materiam juris exhibens." Ed. por Johann Jacob Schütz, 1ª ed. Tubinga, 1769. 11

[*Leibniz, Gottfried Wilhelm*]: "Lettre de Mr. Leibniz à Mr. Des Maizeaux, contenant quelques éclaircissemens sur l'explication précédent, & sur d'autres endroits du système de l'harmonie préétablie etc." Hanover, el 8 de julio de 1711. En: "Opera omnia". Nunc primum collecta... studio Ludovici Dutens. T. II, Génova, 1768 (también en Colonia, Allobrogum-Berolini, 1789). 23, 57

Lessing, Gothold Ephraim: "Laokoon: oder über die Grenzen der Mahlerey und Poesie Mit beyläufigen Erläuterungen verschiedener Punkte der alten Kungstgeschichte." Berlín, 1766. 9

[*Lessing, Gothold Ephraim*]: "Lessing's sämtliche Schriften" ("Obras completas de Lessing"), ed. por Karl Lachmann. Nueva edición revisada y aumentada por Wendelin von Maltzan, Vols. I-XII, Leipzig, 1853-1857. Vol. X: "Eine Parabel. Nebst einer kleiner Britte und eine eventualen Absageschreiben". Braunschweig, 1778. 312

Loudon, Charles: "Solution du problème de la population et de la subsistence, soumise à un médecin dans une serie de lettres." París, 1842. 568

Lucrecio (Tito Lucrecio Caro): "De rerum natura" libri sex... Cum Richardi Bentleii animadversionibus Gilberti Wakefeldi praefationibus et commentariis integris caeterorumque... Ed... Henr. Car. Abr. Eichstädt, vol. I, Leipzig, 1801. 31, 33, 35, 39, 40, 43-47, 53, 63-67, 77, 78, 95, 112-125, 130

Luden, *Heinrich*: "Geschichte des teutschen Volkes" ["Historia de los pueblos teutones"]. Vol. I-XII, Gotha, 1825-1837. 9

Lutero, *Martín*: "Sämtliche Schriften und Werke", welche aus allen vorher ausgegebenen Sammlungen zusammengetragen worden, ed. por Heinrich Zedler. 22 partes acompañadas de un índice de materias. T. 16. Leipzig, 1729-1741. 147, 148

MacCulloch, John Ramsay: "Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers, et l'importance de l'économie politique" ("Discurso sobre el origen, los progresos, los objetos particulares y la importancia de la economía política"), Génova y París, 1825. (Véase nota 183). 508

Molière, Jean Baptiste Poquelin: "Les Fâcheux", París, 1890 (véase nota 145). 306

Mill, James: "Élémens d'économie politique" ("Elementos de economía política"). Trad. del inglés por J. T. Parisot. París, 1823. 522, 532-534, 638

Montesquieu, Charles-Louis de: "De l'esprit des lois" ("Del espíritu de las leyes"), Tomos I-IV, Copenhague y Ginebra, 1764 (véase nota 112). 251

Möser, Justus: "Patriotische Phantasien" ["Fantasías patrióticas"]. Editado por su hija J. W. J. von Voigt, nacida Möser. Parte 4ª Berlín, 1775-1786. 609

Mühlenbruch, Christian Friederich: "Doctrina pandectarum." Vol. I-III, Halis Saxonúm, 1823 a 1825 (3ª ed. 1838). 11

Münzer, Thomas: "Hoch verursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämerlich besudel hat" ("Altamente motivado discurso de defensa y respuesta contra la carne carente de espíritu y de suave vida en Wittenberg, que, mediante el robo del Espíritu Santo, ha maltratado tan lamentablemente a la devota cristiandad"), en: Leopold Ranke, "Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation", vol. I-II, Berlín, 1839 (véase nota 173). 488

Pecquer, *Constantin*: "Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou études sur l'organisation des societés." París, 1842. 567, 568, 579, 580

Platón: "Parménides." 136

—, "Fedón." 94

—, "Timeo." 136

Plutarco de Queronea: "Comentatrius Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicuri decreta, docens." En: Quae extant omnia, cum latina, interpretatione Hermanni Cruserii, Gulielmi Xylandri... T. II: *Moralia*, trad. por G. Xilandro, Francfort, 1599. 22, 55, 56, 58, 63, 68, 79, 88, 89, 96-106

—, "Adversus Colotem liber." Ibid. 22, 41, 57, 65, 96, 108, 109, 110, 111, 112

—, "De animae procreatione e Timaeo", en: "Varia scripta, quae moralia vulgo vocantur... Ed. ster. T. VI, Leipzig (1815, 1820, 1829). 63

—, "Caius Marius." 59

Plutarco (?): "De placitis philosophorum libri V", en: *Plutarchus Chaeronensis*, "Varia scripta quae moralia vulgo vocantur..." T. V, ed. Tauchnitz, Leipzig (1815, 1820 y 1829). 22 (véase nota 22), 27, 29, 37, 42, 57, 58, 63, 64, 65

Real Orden de gabinete del 18 de julio de 1843 ("Königliche Cabinetsordre vom 18. Juli 1843"). En: "Allgemeine Preussische Staats-Zeitung" ("Gaceta Prusiana del Estado"), núm. 29 del 26 de julio de 1843 (véase sota 182). 506

Reimarus, *Hermann Samuel*: "Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunst-Triebe: zum Erkenntniss des Zusammenhanges der Welt, des Schöpfers und unser selbst" ("Consideraciones generales sobre los impulsos de los animales, principalmente sobre sus impulsos artificiosos: acerca del conocimiento de las relaciones entre el mundo del creador y nuestro propio mundo"), Hamburgo, 1760. 11

Ricardo, David: "On the principles of political economy, and taxation" ["Principios de economía política y tributación"] (1ª ed., Londres, 1817). 580

—, "Des principes de l'economie politique, et de l'impôt", traducido del inglés por F. S. Constancio. D. M., etc., con notas críticas y explicativas por M. Jean-Baptiste Say. T. II, 2ª ed., París, 1835. 581

Ritter, Heinrich: "Geschichte der Philosophie alter Zeit" ["Historia de la filosofía antigua"]. Parte primera, Hamburgo, 1829. 37, 57, 64, 90, 137, 138

Rousseau, Jean-Jacques: "Du contract social; ou principes du droit politique" ("El contrato social o principios del derecho político"), Amsterdam, 1762. 238, 483

[*Rückert, Friederich*]: "Die Verwandlungen des Abu Seid von Serug, oder die Makamen des Hariri" ("Las transformaciones de Abu Seid de Serug o las Makamas de Hariri") en versión libre de Friederich Rückert. 2ª edición completa. Stuttgart y Tubinga, 1837 (véase nota 85). 208

Sallet, Friederich von: "Laien-Evangelium" ("Evangelio del Laico"). Leipzig, 1842. 314, 315, 316

Savigny, Friederich Carl von: "Das Recht des Besitzes. Eine civilistische Abhandlung" ("El derecho de la posesión. Estudio de derecho civil"). (1ª ed., Giessen, 1803; 6ª ed., Giessen, 1837). 7, 11

—, "Der zehente Mai 1788. Beytrag zur Geschichte der Rechtswissenschaft" ("El diez de mayo de 1788. Contribución a la historia de la ciencia del Derecho"), Berlín, 1838. (Véase nota 101.) 237

Say, Jean-Baptiste: "Traité d'économie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent, et se consomment les richesses", T. I-II, 3ª ed., París, 1817. 571, 574, 583, 585, 638

[*Schakespeare, William*]: "Schakespeare's dramatische Werke nach der Übersetzung von August Schlegel und und Ludwig Tieck" ("Obras dramáticas de Schakespeare traducidas por August Schlegel y Ludwig Tieck"), segunda edición revisada en doce volúmenes, Berlín, 1876-1877. Vol. I: "König Heinrich IV" ("El rey Enrique IV"); vol. IV: "Sommernachtstraum" ("El sueño de una noche de verano"); vol. VI: "Der Kaufman von Venedig" ("El mercader de Venecia"), "Hamlet, Prinz von Dänemark" ("Hamlet, Príncipe de Dinamarca"); vol. XI: "König Lear" ("El rey Lear") (Véanse notas 80, 91, 102, 114, 119, 148 y 156). 180, 229, 238, 259, 277, 307, 399

—, "Timon von Athen" ("Timón de Atenas"). 641, 642

Schaubach, Johann Konrad: "Über Epikur's astronomische Begriffe", seguido de anotaciones complementarias, en el núm. 195 de *Reseñas generales*, 1837, en: Archiv für Philologie und Paedagogik (Suplemento de Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik...) ed. por G. Seebode, J. C. Jahn y R. Klotz. Vol. V, cuad. 4, Leipzig, 1839. 31, 40, 41, 63, 65, 128

Schelling, Friederich Wilhelm Joseph: "Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus" ("Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo") (1795). En: "F. W. J. Schilling's philosophische Srhriften", vol. I, Landshut, 1809. 68, 69, 70

—, "Vom Ich als Princip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" ("Del Yo como principio de la filosofía...") (1795) Landshut, 1809. 68

[*Schiller, Friederich von*]: "Schillers Werke" ("Obras completas de Schiller") nueva edición en seis volúmenes, con una Introducción de Franz Mehring, Berlín, 1927. Vol. I: "Die Worte des Glaubens" ("Las palabras de la fe"), poesía; vol. V: "Über naive und sentimentalische Dichtung" ("Sobre la poesía simplista y sentimental"). (Véanse notas 57 y 76). 152, 177

Scholia in Aristotelem. Collegit Christianus Aug. Brandis, en: *Aristóteles:* "Opera" ed Acad. Reg. Borusica, vol. IV, Berolini, 1836. 57, 58, 62, 63, 64, 65, 66

Schulz, Wilhelm: "Die Bewegung der Production. Eine geschichtlich-statistische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft des Staats und der Gesellschaft" ("El movimiento de la producción. Estudio histórico-estadístico sobre los fundamentos de una nueva ciencia del Estado y de la sociedad"), Zurich y Winterthur, 1843. 565, 566, 567, 578, 582, 583

Séneca (Lucio Anneo Séneca): "Opera", quae extant, integris Justi Lipsii, J. Fred. Gronovii, et selectis variorum comm. illustrata. Accedunt Liberti Fromondi... notae et emendationes. T. I-II, Amsterdam, 1672. 29, 34, 58, 59, 63, 127

Sexto Empírico: "Opera" quae extant. Magno ingenii acumine scripti, Pyrrhonarium hypotyposeon libri III. Quibus in tres philosophiae partes accerrime inquiritur. Hen-

rico Stephano interprete: Adversus mathematicos, hoc est, eos qui disciplinas profitentur, libri X. Gentiano Herveto Aurelio interprete, graece nunc primum editi... Coloniae Alloborogum 1621. 24, 26, 41, 46, 57, 58, 65, 66, 86, 87, 88, 138

Simplicio, en: *Scholia in Aristotelem.*

Sismondi, Jean-Charles-Leonard Simonde de: "Noveaux principes d'économie politique ou de la richese dans ses rapports avec la population", T. I-II, París, 1819; 2ª ed., París, 1827. 581, 609

Skarbek, Frédéric: "Théorie des richesse sociales" ("Teoría de las riquezas sociales"), Suivie d'une bibliographie de l'économie politique. T. I-II. París, 1829; 2ª ed., París, 1839. 638

Smith, Adam: "Recherches sur la nature et les causes de les richesse des nations" ("Investigaciones sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones"), nueva traducción, con notas y observaciones de Germain Garnier, T. I-II, París, 1802. 561, 563, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 589, 590, 636, 637

Solger, Karl Wilhelm Ferdinand: "Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst" ("Erwin. Cuatro coloquios sobre lo bello y la cultura"), en dos partes, Berlín, 1815. 9

Sterne, Laurence: "The Life and Opinions of Tristram Schandy Gentleman" ("La vida y opiniones del caballero Tristram Schandy") en: "The Works of Laurence Sterne in ten volumes complete" ("Obras completas de Laurence Sterne en diez volúmenes"), vol. II, Londres, 1793. 152

Strauss, David Friederich: "Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft" ("El dogma cristiano, en su desarrollo histórico y en su lucha contra la ciencia moderna"), vol. I-II, Tubinga y Stuttgart, 1840-1841 (véase nota 53). 147

—, "Das Leben Jesu" ("La vida de Jesús"), 4ª ed., vol. I-II, Tubinga, 1840. (Véase nota 172.) 485

Tácito (Publio Cornelio Tácito): "Germania." 9

—, "Historiae" ("Historia"), en: "Opera omnia" ("Obras completas"), Berolini, 1770. 169

Temistos, en *Scholia in Aristotelem.*

Thibaut, Anton Friederich Justus: "System des Pandekten-Rechts", vol. I-II, Jena, 1803-1805. 6

Treskow, A. v.: "Der bergmänische Distrikt zwische Birmingham und Wolverhampton, mit besonderer Bezugnahme auf die Gewinnung des Eisens" ("El Distrito minero entre Birmingham y Wolverhampton, con particular atención sobre la producción de hierro"), en: Deutsche Vierteljahrs Schrift, cuaderno 3º, Stuttgart y Tubinga, 1838. 582

Tucidides: "Geschichte des Peleponnesischen Krieges" ("Historia de las guerras del Peloponeso"), trad. de Theodor Braun. T. I-II, Leipzig. 219

[*Uhland, Ludwig*]: "Die Rache" ("La venganza"), en: "Uhlands gesammelte Werke in 6 Bänden" ("Obras completas de Uhland en seis volúmenes"), ed. por Cotta, vol. I, Stuttgart. 194

Vanini, Lucilio: "Amphitheatrum aeternae providentiae..." ("El anfiteatro de la eterna Providencia"). 307

Voltaire, François-Marie Arouet de: "L'enfant prodigue" ("El hijo pródigo"), en: "Œuvres complètes de Voltaire", tomo VII, Gotha, 1784. 153

Weitling, Wilhelm: "Garantien der Harmonie und Freiheit" ("Garantías de la armonía y la libertad"), Vivis, 1842. 516

Wening-Ingenheim, Johann Nepomuk von: "Lehbruch des Gemeinen Civilrechtes, nach Heise's Grundriss eines System des gemeinen Civil-Rechtes zum Behuf von Pandecten-Vorlesungen", vol. I-III, 4ª ed., Munich, 1831-1832. 11

Winckelmann, Johann: "Geschichte der Kunst des Alterthums" ("Historia del arte de la Antigüedad"), Segunda parte, Dresde, 1764. 9

Zöpfl, Heinrich: "Grundsätze des Allgemeine und Constitutionell-Monarchistischen Staatsrechts, mit Rücksicht auf das gemeingültige Recht in Deutschland..." ("Principios generales del Derecho del Estado monárquico-constitucional, con consideraciones generalmente admitidas en el Derecho alemán"), Heidelberg, 1841. 446

ÍNDICE BIOGRÁFICO

Agustín Aurelio, San (354-430): teólogo y filósofo idealista; obispo de Hipona. 33, 63, 233, 238

Alejandro el Grande (hacia 356-323 a. n. e.): rey de Macedonia, conquistador de Grecia, fundador de un vasto imperio helénico-oriental, basado en la conquista y en la opresión. 20, 90, 224, 225

Anaxágoras (hacia 500-428 a. n. e.): filósofo naturalista de la antigua Grecia: materialista inconsecuente. 47, 79, 90, 91, 114, 115, 130

Anaximandro (hacia 610-546 a. n. e.): filósofo de la antigua Grecia perteneciente a la Escuela de Mileto; materialista espontáneo y dialéctico ingenuo. 128

Antístenes de Atenas (hacia 450-360 a. n. e.): filósofo griego, discípulo de Sócrates; fundador de la Escuela cínica. 141

Antístenes de Rodas (siglo II a. n. e.): filósofo e historiador griego; autor de un escrito sobre la sucesión de las escuelas filosóficas y sus principales exponentes. 25

Arcesilao (hacia 315-240 a. n. e.): filósofo escéptico griego, fundador de la segunda era de la Academia. 122

Aristipo de Cirene (hacia 435-366 a. n. c.): filósofo griego, discípulo de Aristóteles, fundador de la Escuela cirenaica. 22, 141

Aristóteles (384-322 a. n. e.): gran filósofo de la antigüedad; en la filosofía vacilaba entre el materialismo y el idealismo; ideólogo de la clase esclavista. "La cabeza más universal entre los antiguos filósofos griegos", que "investigó ya las formas más esenciales del pensamiento dialéctico" (Engels). 11, 20, 21, 23, 24, 26, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 44, 47, 49, 50, 57, 58, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 73, 74, 80, 83, 85, 88, 90, 94, 95, 99, 109, 130, 131, 135, 136, 137, 140, 141, 225, 235, 246, 446

Arquestrato de Gela, en Sicilia (Siglo V a. n. e.): poeta griego, autor de poesías paródicas. 53

Arquímedes (hacia 287-212 a. n. e.): importante matemático griego, físico y técnico de la Antigüedad. 62

Ateneo de Naucratis (fines del siglo II comienzos del III): autor de *El banquete de los sofistas*. 67

Auerbach, Bertholt (1812-1882): escritor e historiador alemán. 696

Baco de Verulam (Bacon, Francis, Visconde de Saint Albans y Barón de Verulamio) (1561-1626): ilustre filósofo inglés, fundador del materialismo de su país. "El verdadero fundador del materialismo inglés." "En Bacon, como su primer creador, el materialismo entraña ya, de un modo simplista, los gérmenes de un desarrollo universal". Pero su "doctrina aforística está todavía llena de inconsecuencias teológicas" (Marx). Rompió con el escolasticismo y fundó la lógica inductiva. 11, 235, 508

Barère de Vieuzac, Bertrand (1755-1841): jurista francés, político de la revolución burguesa de fines del siglo XVIII; Diputado de la Convención, jacobino. 512

Bauer, Bruno (1809-1882): teólogo, historiador de la religión y publicista alemán, hegeliano de izquierda. En 1842, por sus escritos radicales, fue separado de su cátedra en la Universidad de Bonn. Más tarde se unió a los conservadores y abrazó la defensa de la reacción prusiana. 12, 231, 314, 463, 468, 471, 473, 474, 476, 484, 488, 557 (v. nota 196), 645, 671, 673, 674, 677, 680, 681, 688, 698, 700

Bauer, Edgar (1820-1886): publicista alemán, hermano de Bruno Bauer, hegeliano de izquierda. 685, 693

Baur, Ferdinand Christian (1792-1860): teólogo. 133, 134, 135

Bayle, *Pierre* (1647-1706): filósofo escéptico francés; combatió los principios religiosos y abogó por una tolerancia incondicional. 30, 31, 33, 63, 141

Beaumont de la *Bonninière*, Gustave-Auguste (1802-1866): político y publicista burgués francés; autor de un libro sobre la esclavitud y las costumbres en los E. U. A. 467, 475, 477, 487

Béranger, Pierre-Jean de (1780-1857): poeta francés, autor de sátiras políticas. 212

Bergasse, *Nicolás* (1750-1832): abogado y político francés; partidario de la monarquía. 609
Bernard de Clairvaux (1091-1153): teólogo francés. 213
Bernadotte, Jean (1763-1844): mariscal francés; adoptado en 1810 por el rey de Suecia, Carlos XIII, fue rey de este país en 1818, con el nombre de Carlos XIV o Carlos Juan. 692
Böhme (Boehme), Jacobo (1575-1624): de oficio zapatero, filósofo panteísta y místico alemán, en cuya teoría se contenían al mismo tiempo elementos de materialismo y de dialéctica. 106, 213, 226
Borbones: dinastía de reyes franceses. 441
Brandis, Christian August (1790-1867): profesor de filosofía; participó en la edición de las *Obras* de Aristóteles a través de la Academia de Ciencias de Berlín; escribió algunos trabajos sobre Historia de la filosofía. 57
Braunfels, Luis (1810-1885): escritor y filólogo alemán. 696
Brougham, Henry Peter (1778-1868): jurista y literato inglés, whig, lord-canciller (1830-1834). 567
Brucker, *Johann Jacob* (1696-1770): autor de la primera Historia de la filosofía publicada en Alemania. 40, 64
Bruno, Giordano (1548-1600): pensador materialista italiano; expuso su teoría en forma de panteísmo; desarrolló las ideas de Copérnico acerca de la estructura del Universo. 132
Buchez, Phillippe-Joseph-Benjamín (1796-1865): discípulo de Saint-Simon; político e historiador francés, republicano burgués, uno de los ideólogos del socialismo católico; en 1848 fue presidente provisional del gobierno. 481
Bülow-Cummerow, Ernst Gottfried Georg von (1775-1851): publicista y político conservador prusiano. 245, 305, 672
Buret, *Antoine-Eugène* (1811-1842): economista y socialista pequeñoburgués; correligionario de Sismondi. 568, 570, 581
Bürgers, Heinrich (1820-1878): publicista radical; en los años de 1842 a 1843 se desenvolvió como colaborador de la Gaceta Renana; en 1848, en Colonia, miembro de la Liga de los Comunistas; de 1848 a 1849 fue miembro de la redacción de la *Nueva Gaceta Renana*; en 1850 formó parte del Comité Central de la Liga de los Comunistas; en 1852 fue uno de los principales acusados en el Proceso de los comunistas en Colonia, fue arrestado y condenado a 6 años de presidio, más tarde abrazó el nacional-liberalismo. 700
Cabet, Etienne (1788-1856): jurista y publicista francés; comunista utópico, autor de la novela utópica *Viaje a Icaria*. 458, 618
Campanella, Thomas (1568-1639): filósofo italiano, comunista utópico. 235
Campe, Johann Julius Wilhelm (1792-1867): editor y librero, en 1823 era uno de los propietarios de la firma editorial *Hoffman y Campe*, en Hamburgo; por los años treinta fue editor de los trabajos del grupo de escritores denominado la *Joven Alemania*. 678
Camphausen, Ludolf (1803-1890): banquero en Colonia, uno de los jefes de la burguesía liberal renana; Presidente del Consejo de Ministros prusiano de marzo a junio de 1848. 292, 293, 294
Canterbury, Anselmo de (1033-1109): filósofo escolástico. 674
Carlos I (1600-1649): rey de Gran Bretaña e Irlanda en los años de 1625 a 1649. 195
César (Cayo Julio César) (hacia 100-44 a. n. e.): general y dictador romano, conquistador de las Galias y uno de los fundadores del Imperio. 173
Chamisso, Adelbert von (1781-1838): poeta romántico liberal; físico. 11
Chevalier, Michel (1806-1879): ingeniero francés, economista y publicista; a partir de la década de los años treinta fue partidario de Saint-Simon. 518, 610, 630
Christiansen, Johannes (1809-1853): jurista, historiador de Derecho romano, profesor en la Universidad de Kiel. 673
Cicerón, Marco *Tulio* (106-43 a. n. e.): orador y estadista romano, filósofo ecléctico. 17, 22, 23, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 33, 34, 42, 57, 58, 63, 65, 118, 140, 142, 225
Claessen, Heinrich Joseph (1813-1883): médico y político, burgués liberal; era uno de los miembros del Consejo de Inspección de la *Gaceta Renana*. 700
Clarke, Samuel (1675-1729): teólogo inglés, filósofo idealista. 226

Cleantes (hacia 330-232 a. n. e.): filósofo estoico griego, discípulo y sucesor de Zenón. 10
Clemente de Alejandría (Tito Flavio Clemente) (hacia 150-215): escritor eclesiástico griego. 22, 57, 63, 128
Cohen: mujer de Karl Blind. 696
Colón, Cristóbal (1451-1506). 97
Colotes de Lampsaco (siglos IV-III a. n. e.): filósofo griego, discípulo de Epicuro. 22, 41, 57, 58, 65, 96, 108, 109, 110, 111, 112
Condocert, Marie-Jean-Antoine-Nicolas, marqués de (1743-1794): filósofo y matemático francés, partidario de los fisiócratas, girondino; autor de una teoría sobre las posibilidades ilimitadas de desarrollo de la humanidad. 236
Considérant, Victor (1808-1893): publicista francés, socialista utópico; discípulo y defensor de Fourier. 247
Constant de Rebeque, Benjamin (1767-1830): político francés, liberal burgués, publicista y escritor. 241
Copérnico, Nicolás (1473-1543): astrónomo polaco, creador de la teoría heliocéntrica en el sistema del Universo. 213, 235
Cotta (*Cayo Aurelio Cotta*) (hacia 120 a 73 a. n. e.): orador y político romano, Cónsul en el año 74 a. n. e.; defensor de la nueva Academia; aparece en el diálogo de Cicerón *De natura deorum* como crítico de la filosofía epicúrea. 22
Courier de Méré, Paul-Louis (1772-1825): filólogo y publicista francés, demócrata burgués, combatió a la aristocracia feudal y a la reacción clerical en Francia. 610
Cousin, Victor (1792-1867): filósofo idealista francés, ecléctico. 683
Cramer, Andreas Wilhelm (1760-1833): jurista y filólogo, profesor de Derecho y bibliotecario en Kiel. 11
Crétet, Emmanuel, conde de Champmol (1747-1809): político francés; ministro del Interior bajo Napoleón I en los años de 1807 a 1809. 511
Crísipo (hacia 280-205 a. n. e.): filósofo griego de la Escuela estóica. 53
Cromwell, Oliver (1599-1658): jefe de la burguesía y de la nobleza aburguesada durante la revolución inglesa del siglo XVII; desde 1653, jefe del Estado de Inglaterra, Escocia e Irlanda. 182
Demetrio de Magnesia (siglo I a. n. e.): escritor griego, autor de algunos libros sobre poetas y sabios. 25
Démocrito de Abdera (Tracia) (hacia 460-370 a. n. e.): filósofo griego de la antigüedad; uno de los fundadores del atomismo y de los exponentes más brillantes del materialismo de la antigüedad. 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 51, 53, 54, 59, 63, 85, 108, 109, 119, 137, 138
Descartes (*Cartesio*), *René* (1596-1650): físico, matemático y filósofo dualista francés. 82
Des Maizeux (*Desmaiseux*), *Pierre* (1666-1745): crítico e historiador francés. 57
Desmoulines, Lucien-Simplice-Camille-Benoist (1760-1794): escritor y político de la Revolución francesa, abogado y amigo de Dantón. 609
Destutt de Tracy, Antoine-Lous-Claude, conde de (1754-1836): filósofo sensualista francés, político liberal, economista de la Restauración, fundador de la teoría de la ideología; defensor de los intereses de la burguesía contra el proletariado. 528, 610, 637
Dézamy, Théodore (1803-1850): publicista francés, defensor de las ideaes revolucionarias de los comunistas utópicos. 458
Diógenes Laercio (siglo III): historiador de las filosofía en la Grecia antigua; autor de una extensa compilación de textos de los filósofos antiguos. 24, 25, 26, 37, 39, 40, 41, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 73, 74, 75, 77, 79, 80, 81, 82, 85, 89
Diógenes de Sinop (*el cínico*) (hacia 412-323 a. n. e.): filósofo de la Antigüedad griega, uno de los fundadores de la Escuela cínica. 181
Dionisio el Grande (hacia 200-265): obispo de Alejandría (hacia 246), discípulo de Orígenes, autor, entre otras cosas, de un escrito en contra de Epicuro y su teoría atomística. 28, 39
Duns Escoto, John (1265-1308): escolástico franciscano, defensor del nominalismo; en la Edad Media fue el primero en usar la locución *materialismo*. 175

Dutens, Louis (1730-1812): filólogo e historiador francés; editor de la obra completa de Leibnitz. 57
Eichhorn, Johann Albrecht Friederich (1779-1856): estadista prusiano; ministro de Cultos, Instrucción Pública e Higiene (1840-1848); favorecedor de la tendencia ultramontana del pietismo ortodoxo. 671
Eichstädt, Heinrich Karl Abraham (1772 a 1848): profesor de filosofía, filólogo de gran elocuencia en la versificación poética en Jena; uno de los más brillantes latinistas de su tiempo. 44, 112
Empédocles de Agrigento (hacia 494-433 a. n. e.): filósofo materialista de la antigua Grecia; formuló la teoría de los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego); autor del poema "A la naturaleza". 22, 109, 114
Enfantin, Barthélemy-Prosper (1796-1864): socialista utópico francés; uno de los más cercanos discípulos de Saint-Simon. 247
Engels, Friederich (1820-1895). 558, 612, 679
Enrique VIII (1491-1547): rey de Inglaterra en los años de 1509 a 1547. 182
Epicarmo (hacia 530-440 a. n. e.): escritor de comedias griego. 23
Epicuro (hacia 341-271 a. n. e.): eminente filósofo de la antigüedad griega; su concepción materialista del mundo descansa sobre la teoíra atomística de Demócrito. 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 59, 68, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 114, 126, 127, 128, 131, 140, 141, 142
Estilpón de *Megara* (hacia 380-300 a. n. e.): filósofo griego; uno de los Cínicos más influyentes, defensor de la escuela de Megara. 22, 112
Estobeo, Johannes (siglo v): escritor griego de Stobi, en Macedonia; autor de una colección de textos de filósofos y poetas griegos. 27, 28, 37, 39, 41, 42, 46, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 127
Estuardos: dinastía que existió en Escocia en los años de 1371 a 1714, y en Inglaterra de 1603 a 1714. 441
Eurípides (hacia 480-406 a. n. e.): escritor de tragedias griego. 97
Eusebio Pánfilo (hacia 260-340): Obispo de Cesarea en Palestina, ministro de la iglesia griega, escribió, entre otras cosas, una Historia de la Iglesia y una obra apologética llamada *Praeparatio evangelica*. 27, 37, 39, 58, 64, 65
Ewerbeck, August Hermann (1816-1860): médico y escritor; condujo a la Liga de los Justos a la Comuna de París; más tarde fue miembro de la Liga de los Comunistas. 679
Fay: abogado alemán, uno de los miembros del Consejo de Inspección de la *Gaceta Renana*. 700
Federico II (1712-1786): rey de Prusia en los años de 1740-1786. 17, 287
Federico Guillermo III (1770-1840): rey de Prusia en los años de 1797 a 1840. 676
Federico Guillermo IV (1795-1861): rey de Prusia en los años de 1840 a 1861. 245, 441 (v. nota 159), 448 (v. nota 164), 513, 514, 690
Fedón de Élide (nacido hacia 417 a. n. e.): discípulo de Sócrates, fundador de la Escuela elídea. 94
Felipe, duque de Orleans (1674-1723): regente del gobierno francés en los años 1715 a 1723. 182, 239
Felipe II (1527-1598): rey de España en los años de 1555 a 1598. 278
Fénelon, François de Salignac de La Mothe (1651-1715): escritor y religioso francés; arzobispo de Cambrai en 1695. 242
Feuerbach, Johann Paul Anselm, caballero de (1775-1833): jurista, desarrolló en sus escritos, avanzados para su tiempo, los principios del Derecho penal; padre de Ludwig Feuerbach. 11
Feuerbach, Ludwig (1804-1872); filósofo alemán; el más importante pensador materialista de Alemania en el periodo anterior al marxismo. "La trayectoria de Feuerbach es la de un hegeliano —nunca totalmente ortodoxo, cierto es— hacia el materialismo" (Engels). Frente al problema filosófico fundamenttal de que la materia no es un producto del espíritu, sino por el contrario éste es un producto de la materia, Feuerbach es materialista puro, aunque le asuste la palabra materialismo. En cambio en la filosofía de la religión y en la ética, se revela el idealismo de Feuerbach, que

"no se propone en modo alguno acabar con la religión, sino perfeccionarla". "También como filósofo se queda a mitad del camino: es por debajo materialista y por encima idealista" (Engels). 65, 82, 147, 148, 231, 232, 314, 459, 558, 559, 624, 645, 646, 647, 656, 673, 679, 682, 694, 696, 698

Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814): filósofo alemán; idealista subjetivo, representante del idealismo alemán de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. 6, 10, 133, 158, 213, 235, 242, 675

Filopono (fines del siglo V – principios del VI): filósofo, teólogo y gramático griego. 37, 64

Fourier, François-Marie-Charles (1772-1837): socialista utópico francés. 246, 458, 615, 680

Funke, Georg Ludwik Wilhelm: teólogo hegeliano de derecha. 609

Galilei, Galileo (1564-1642): físico y astrónomo italiano, creador de los fundamentos de la mecánica. 179

Ganganelli, Giovanni Vicenzo Antonio (1705-1774): Cardenal (1759) y Papa bajo el nombre de Clemente XIV (1769-1774). 315

Ganilh, Charles (1758-1836): político y economista francés, epígono del mercantilismo. 610

Gärtner, Gustav Friederich (muerto en 1841): jurista, profesor de Derecho Internacional y del Estado en Bonn. 12

Gassendi, Peter (Pierre) (1592-1655): filósofo francés, uno de los principales exponentes del materialismo mecanicista, adepto y defensor de las teorías de Epicuro; físico y matemático. 17, 40, 65, 73, 79, 82

Gerlach, Karl Heinrich Eduard Friederich von: uno de los principales exponentes de la burocracia reaccionaria prusiana; gobernador de Colonia (1839-1844), antes jefe de policía en Berlín. 286, 288, 690

Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832): gran poeta y pensador alemán, autor entre otras muchas obras del drama "Fausto". 152, 177, 446, 641, 642, 673

Goeze, Johann Melchior (1717-1786): teólogo alemán, pastor luterano. 312

Gorgias (hacia 483-376 a. n. e.): retórico y sofista griego. 137

Görres, Johannes Joseph von (1776-1848): historiador, filólogo y escritor alemán. 234

Gottsched, Johannes Christtoph (1700-1766): escritor y crítico alemán; partidario temprano de la Ilustración del siglo XVIII en Alemania. 215

Graciano (siglo XII): monje italiano, autor de la colección de Derecho canónico *Concordantia discordantiam canonum* que conforma la primera parte del *Corpus iuris canonici.* 11

Gregorio XVI (antes Bartolomeo Capellari) (1765-1846): en los años de 1831 a 1846 fungió como Papa. 677

Grocio, Hugo (1583-1645): jurista holandés, teórico de Derecho público; uno de los fundadores del Derecho de gentes de la nueva burguesía. 235

Grolman, Karl Ludwig Wilhelm von (1775-1829): jurista y estadista, autor de escritos sobre Derecho civil y penal. 11

Gruppe, Otto Friederich (1804-1876): publicista y filósofo idealista. 645

Guerrier: socialista francés, amigo de August Herman Ewerbeck, muy próximo a Marx y Engels en la década de los años cuarenta. 679

Guizot, François-Pierre-Guillaume (1787-1874): estadista e historiador francés; de 1840 a 1848, conductor de la política interna y del exterior de Francia; defensor de los intereses de la burguesía financiera; monárquico. 259, 301

Haller, Albrecht von (1708-1777): publicista, poeta, botánico y médico suizo. 184

Haller, Carl Ludwig von (1768-1854): historiador y jurista suizo; ideólogo de la reacción absolutista-feudal anterior a la Revolución del 48. 184, 243, 609

Hamilton, Thomas (1789-1842): coronel y escritor inglés; autor del libro *Hombres y costumbres en América.* 467, 469, 486

Haan: comerciante alemán, miembro del Consejo de Inspección de la *Gaceta Renana.* 700

Hariri, Abu Mohammed Kasim ibn Ali (1054-1122): poeta y filólogo árabe. 208

Hasse, Friederich Rudolf (1808-1862): teólogo; profesor en la Universidad de Bonn. 674

Hegel, Georg Wilhelm Friederich (1770-1831): el más eminente representante de la filosofía clásica alemana; representante del idealismo objetivo, genial investigador

de las leyes de la dialéctica y el primero que supo aplicarlas de un modo consciente. En Hegel, sin embargo, la dialéctica tiene todavía un carácter idealista, vuelto al revés como de ella dice Marx. "La filosofía alemana moderna encuentra su remate en el sistema de Hegel, en el cual —y éste es un gran mérito— se expone por primera vez el mundo todo, tanto el mundo de la naturaleza como el mundo histórico y espiritual, como un proceso... Hegel liberó de la metafísica la concepción de la historia e hizo de ella una concepción dialéctica" (Engels). 11, 17, 59, 69, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 231, 235, 290, 309, 317, 319, 320, 322, 325, 326, 327, 328, 330, 333, 334, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 343, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 438, 470, 471, 479, 491, 557, 558, 559, 632, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 664, 697

Heine, Heinrich (1797-1856): el más grande poeta político alemán del periodo anterior a la revolución de marzo de 1848; luchó contra el absolutismo y el filisteísmo alemanes; amigo personal de Marx y Engels y en cierto modo influido por ellos, escribió, sobre todo alrededor del año de 1844, poemas combativos en pro de los oprimidos y en contra de sus opresores. Marx sentía afecto y estimación "por este hombre estupendo" aunque sin dejar de criticar sus vacilaciones, errores y debilidades políticas. 11 (v. nota 9), 697

Heinneccius, Johann Gottlieb (1681-1741): jurista alemán. 6

Hennequin, Victor-Antoine (1816-1854): publicista y abogado francés, correligionario de Fourier. 246

Heráclito de Efeso (hacia 540-480 a. n. e.): filósofo de la Antigüedad griega; uno de los grandes dialécticos del mundo antiguo; pertenecía a la nobleza. 21, 135, 140, 176 (v. nota 73), 235

Herder, Johann Gottfried von (1744-1803): escritor y teórico literario alemán. 237

Herenio (siglo III): discípulo del fundador del neoplatonismo, Ammonio Saccas (hacia 175-242). 134

Hermes, Carl Heinrich (1800-1856): publicista reaccionario alemán; en 1842 era redactor de la *Gaceta de Colonia*; agente secreto del gobierno prusiano. 221, 224, 225, 226, 227, 229, 677, 685

Herodoto: contemporáneo y discípulo de Epicuro. 37, 40, 41, 46, 49, 73, 79

Herweg, Georg (1817-1875): poeta revolucionario alemán. 303, 306, 463, 688, 691, 698, 704

Hess, Moses (1812-1875): socialista; uno de los fundadores y colaboradores de la "Gaceta Renana"; representante del socialismo "verdadero"; después de 1848 se apartó de Marx y Engels y más tarde se hizo partidario de Lasalle. 558, 621, 696, 698, 700

Hipócrates de Kos (hacia 460-377 a. n. e.): prestigioso médico de la Antigüedad, "Padre de la Medicina". 97

Hobbes, Thomas (1588-1679): filósofo inglés; representante del materialismo matemático-mecanicista. 235

Hoffman, Ernst Theodor Amadeus (1776-1822): músico, dibujante, pintor y escritor alemán. 238

Holbach, Paul-Henri-Dietrich barón de (1723-1789): destacado filósofo francés; representante del materialismo mecanicista; ateo; uno de los ideólogos de la burguesía revolucionaria francesa. 68, 697

Homero: poeta épico legendario de la Antigüedad griega, autor de la *Iliada* y la *Odisea*. 23, 121

Hugo, Gustav (1764-1844): jurista alemán; profesor de jurisprudencia en Gotinga; uno de los fundadores de la Escuela histórica del Derecho. 237-243

Hume, David (1711-1776): filósofo agnóstico inglés; historiador y economista, amigo y consejero de Adam Smith. 18, 242

Hutten, Ulrich von (1488-1523): poeta humanista alemán; teórico representante de los caballeros insurrectos en el año de 1522. 312, 313

Isabel (1533-1603): reina de Inglaterra en los años de 1558 a 1603. 182, 509

Jacobo I (1566-1625): rey de Gran Bretaña e Irlanda en los años de 1603 a 1625. 182

Jahn, Johan Christian (1797-1846); maestro y filólogo, coeditor de los *Neuen Jahrbücher für Philologie und Pädagogik* y de los *Archivs für Philologie und Pädagogik*. 63

Jenófanes de Colofón (hacia 580-470 a. n. e.): filósofo griego, precursor de la Escuela eleática. 47

Juliano Apóstata (hacia 332-363): emperador romano en los años de 361 a 363. 225
Jung, Georg (1814-1886): publicista, hegeliano de izquierda, uno de los gerentes de la Gaceta Renana; demócrata pequeñoburgués. 673, 698, 700
Kant, Immanuel (1724-1804): filósofo idealista alemán, profesor de la Universidad de Königsberg. En su filosofía se refleja —como de ella dice Marx— "la impotencia, la opresión y el desamparo de la burguesía alemana". "Con su teoría de la 'cosa en sí' incognoscible, niega —al igual que Hume— la posibilidad de conocer el mundo o, por lo menos, de llegar a tener un conocimiento exhaustivo de él" (Engels). Tiende un puente entre la filosofía y el clericalismo. 9, 10, 69, 70, 158, 213, 238, 239, 240, 242, 674
Kapp, Christian (1790-1874): filósofo, hegeliano de izquierda, amigo de Ludwig Feuerbach. 682, 693
Karr, Alphonse (1808-1890): publicista y escritor pequeñoburgués francés; autor y editor del periódico satírico mensual de nombre *La Avispa*. 300
Kay-Shuttleworth, James Phillips (1804-1877): político burgués inglés, médico en un distrito de pobres de Manchester. 509
Klein, Ernst Ferdinand (1743-1810): jurista, escribió sobre Derecho penal y civil. 9
Klotz, Reinhold (1807-1870): filólogo, coeditor de los *Neuen Jahrbücher für Philologie und Pädagogik* y de los *Archiv für Philologie und Pädagogik*. 63
Köppen, Carl Friederich (1808-1863): historiador y publicista radical, hegeliano de izquierda; escribió una obra sobre Federico II y sobre la Historia del budismo; amigo de Marx. 17, 673
Kosegarten, Wilhelm (1792-1868): publicista reaccionario alemán, defensor de los privilegios de la nobleza y del orden; predicador de un retroceso a la Edad Media. 245, 246, 609
Krämer: mecánico en Bonn a principios de los años 40 del siglo XIX. 674
Lancelotti, Giovanni Paolo (1511-1591): jurista italiano, célebre por su *Institutiones iuris canonici*. 11
Lancizolle, Karl Wilhelm von Deleuze de (1796-1871): jurista alemán, director del Archivo estatal de Prusia, enseñó y escribió sobre la Historia del Derecho alemán, sobre la Historia de Prusia y sobre la organización de las ciudades alemanas. 609
Lange, Joachim (1670-1744): teólogo pietista alemán; profesor en Halle. 236
Lauderdale, James Maitland, conde de (1759-1839): político y economista inglés, opositor de Adam Smith. 629
Lauterbach, Wolfgang Adam (1618-1678): jurista alemán. 11
Law of Lauriston, John (1671-1729): economista y financiero escocés; controlador general de finanzas del gobierno francés en los años de 1719 a 1720. 182
Lehmann, August Friederich Gottlieb (nacido en 1819): zapatero, demócrata pequeñoburgués. 698
Leibniz, Gottfried Wilhelm, barón de (1646-1716): filósofo idealista y matemático alemán. 23, 39, 57, 123, 226
Leo, Heinrich (1799-1878): publicista e historiador alemán, uno de los ideólogos del despotismo prusiano. 243, 609
Leonteo de Lampsaco: contemporáneo y discípulo de Epicuro. 22, 108
Leroux, Pierre (1797-1871): publicista pequeñoburgués francés, socialista utópico y defensor del socialismo cristiano. 247, 683
Lessing, Gothold Ephraim (1729-1781): poeta dramático alemán de la Ilustración y uno de los más eminentes críticos literarios de su tiempo. Luchó en las primeras filas literarias de la burguesía alemana contra el absolutismo. 9, 215, 312, 697
Leucipo (siglo V a. n. e.): filósofo griego; con Demócrito fundó la atotmística. 36, 38, 41, 127, 137
Loudon, Charles (1801-1844): médico y escritor sociopolítico inglés, en 1833 fue miembro de una comisión para investigar el trabajo en las fábricas. 568
Luciano (hacia 120-180): escritor satírico de la Antigüedad griega. 220, 225, 494
Lucrecio (Titus Lucretius Carus) (hacia 96-55 a. n. e.): gran poeta y notable pensador romano, autor del poema *De rerum natura*; materialista y ateo; en su poema expone las doctrinas de Epicuro. 31, 33, 35, 40, 41, 44, 46, 53, 63, 64, 65, 66, 67, 77, 78, 95, 112, 113, 114, 115, 116, 120, 121, 130, 225
Luden, Heinrich (1780-1847): crítico e historiador burgués, profesor en Jena. 9

Luis XIV (1638-1715): rey de Francia en los años de 1643 a 1715. 182
Luis XVIII (1755-1824): rey de Francia en los años de 1814 a 1815 y de 1815 a 1824. 692
Luis Felipe, duque de Orleans (1773-1850): rey de los franceses de 1830 a 1848. 579, 692
Lutero, Martín (1486-1546): el promotor del movimiento alemán de la Reforma. Representante del campo protestante de la Reforma burguesa moderada (de la burguesía urbana, de la baja nobleza y de una parte de los príncipes). En la guerra de los campesinos alemanes, se alió al campo católico contrarrevolucionario (al poder imperial, a los príncipes de la iglesia y a una parte de los príncipes seculares, a los nobles ricos y al patriciado urbano) contra el campo revolucionario (campesinos y plebeyos de las ciudades), encabezado por Thomas Münzer. 147, 148, 213, 287, 311, 313, 315, 612
MacCulloch (McCulloch), John Ramsay (1789-1864): economista inglés; "vulgarizador de la economía ricardiana y al mismo tiempo, la más lamentable imagen de su disolución"; "sus últimos escritos sobre el dinero, los impuestos, etc., son simples alegatos en favor del gabinete *whig* de turno. Gracias a ello llegó este hombre a ocupar lucrativos puestos" (Marx). 508, 610
Malebranche, Nicolás de (1638-1715): filósofo idealista francés, metafísico. 226
Malthus, Thomas Robert (1766-1834): pastor protestante y economista inglés, representante de la iglesia inglesa de Estado y de la aristocracia terrateniente; expositor de la tristemente célebre teoría de la población, refutada por los hechos, según la cual aumenta con mayor rapidez que los medios de existencia, razón por la cual aconsejaba al proletariado la restricción de la natalidad. 510, 629
Maquiavelo, Nicolás (1469-1527): escritor, historiador y político italiano; uno de los ideólogos de la burguesía italiana en el periodo del surgimiento de las relaciones capitalistas. 200, 235
Marheincke, Philipp Konrad (1780-1846): teólogo protestante, historiador del cristianismo; hegeliano. 677
María I. Tudor (la católica o la sanguinaria) (1516-1558): reina de Inglaterra en los años de 1553 a 1558. 182
Mario (Cayo Mario) (hacia 157-86 a. n. e.): general y estadista romano. 59
Marqués de Posa. 689
Martin du Nord, Nicolas-Ferdinand- Marie-Louis-Joseph (1790-1847): procurador general adscrito al Tribunal de París; ministro de justicia en el año de 1840. 466
Marshall, John (1783-1841): economista inglés. 578
Marx, Eduard (1826-1837): hermano de Carlos Marx. 12
Marx, Heinrich (1777-1838): padre de Carlos Marx, abogado y jurista en Tréveris. 5, 13
Marx, Henriette nacida *Presburg* (1787-1863): madre de Carlos Marx. 12
Marx, Jenny nacida *von Westphalen* (1814-1881): mujer y compañera de lucha de Carlos Marx. 6, 11, 12, 13
Marx, Karl (1818-1883). 517, 696, 697, 698, 699, 700, 701
Mäurer, Friederich Wilhelm German (1813-1882): escritor demócrata, miembro de la Liga de los Proscritos y más tarde de la Liga de los Justos. 684
Mayer, Eduard: abogado en Colonia, miembro del Consejo administrativo de la *Gaceta Renana.* 685
M'Douall, Peter Murray (1814-1854): jefe de los cartistas. 246
Menoceo: contemporáneo y discípulo de Epicuro. 73
Merkens, Heinrich (1778-1854): comerciante, presidente de la Cámara de comercio de Colonia, amigo de Ludolf Camphausen, miembro de la VI Dieta renana. 292, 293, 294
Metrodoro de Lampsaco (hacia 331-278 a. n. e.): filósofo griego, discípulo de Epicuro. 89
Metrodoro de Quios (siglo IV a. n. e.): filósofo griego, discípulo de Demócrito. 43, 128
Meyen, Eduard (1812-1870): publicista, hegeliano de izquierda, demócrata pequeñoburgués; emigró a Inglaterra a la derrota de la revolución de 1848-1849; más tarde se convirtió al nacional-liberalismo. 677, 687, 688, 689
Meyer: abogado alemán, miembro del Consejo de Inspección de la *Gaceta Renana.* 700

Mill, James (1773-1836): economista y filósofo inglés, vulgarizador de las enseñanzas de Ricardo. 522, 534, 607, 610, 613, 631, 638, 639
Mirabeau, Honoré-Gabriel-Victor Riqueti, conde de (1749-1791): político francés de la Revolución burguesa de fines del siglo XVIII; defensor de los intereses de la burguesía y de la nobleza aburguesada. 180, 236
Montaigne, Michel Eyquem de (1533-1592): filósofo francés, escéptico; escritor de la época del Renacimiento. 238
Montesquieu, Charles de Secondat, barón de la Brède y de (1689-1755): escritor, economista y sociólogo; defensor de la Ilustración burguesa del siglo XVIII; teórico de la monarquía constitucional. 200, 236, 251, 447
Möser, Justus (1720-1794): historiador, publicista y estadista. 609
Mühlenbruch, Christian Friedcrich (1785-1843): teórico de Derecho. 11
Münzer, Thomas (hacia 1490-1525). 488
Napoleón I. Bonaparte (1769-1821): emperador de los franceses en los años de 1804 a 1814 y en 1815. 182, 228, 236, 266, 447, 511, 512, 514, 692
Newton, Sir Isaac (1642-1727): matemático, astrónomo y físico inglés. 226
Nicolai, Christoph Friederich (1733-1811): escritor, editor y librero en Berlín; defensor del "absolutismo ilustrado"; estuvo en contra de Kant y Fichte. 133
Nicolás de Damasco (nacido hacia 64 a. n. e.): filósofo e historiador griego, defensor de Aristóteles. 22
Noailles de Gard, Jacques-Barthélemy (1758-1828): político francés; miembro de la Cámara de diputados en los años de 1807 a 1815. 512
Nürnberger, Johann Baptist Carl (1762-1807): profesor de filosofía y matemáticas en Dortmund, editor de los diez libros de Diógenes Laercio (1791). 36
Oppenheim, Dagobert (1809-1889): publicista, hegeliano de izquierda, uno de los redactores de la "Gaceta Renana". 685, 700
Orígenes de Alejandría (hacia 185-254): religioso griego, discípulo de Amonio Saccas. 134
Oken, Lorenz (1779-1815): físico y filósofo naturalista alemán. 175
Parisot, Jacques-Théodore: traductor al francés de la obra de James Mill *Elements of political economy.* 522
Parménides de Elea (hacia 540-480 a. n. e.): filósofo griego, principal exponente de la Escuela eleática. 22, 109, 136
Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob (1761-1851): teólogo protestante, racionalista. 683, 693
Pecqueur, Constantín (1801-1887): economista y socialista utópico francés. 567, 568, 579
Pedro I ("el grande") (1672-1725): Zar de Rusia en 1682; emperador en 1721. 159
Perícles (hacia 493-429 a. n. e.): estadista ateniense; jefe de la democracia ateniense. 218, 224
Pirrón de Élide (hacia 365-275 a. n. e.): filósofo griego, uno de los principales exponentes del escepticismo antiguo. 86
Pitocles: contemporáneo y discípulo de Epicuro. 28, 41, 49, 79
Platón (427-347 a. n. e.): discípulo de Sócrates, el más significativo representante del idealismo antiguo. 22, 47, 94, 95, 109, 110, 111, 130, 134, 135, 136, 137, 247, 372
Plotino de Licopolis, en Egipto (hacia 205-270): filósofo griego, representante del neoplatonismo. 137
Plutarco de Queronea (hacia 46-120): escritor-moralista de la Antigüedad griega; filósofo idealista; autor de "Las vidas paralelas". 17, 19, 22, 33, 34, 37, 41, 42, 55, 56, 57, 58, 59, 63, 64, 65, 68, 79, 88, 89, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 141
Pompery E. de (1812-1893): escritor y publicista francés; correligionario y propagandista del fourierismo en las décadas de 1830 y 1840. 680
Pompeyo Magno (106-48 a. n. e.): general y estadista romano. 165, 176
Posidonio (hacia 135-51 a. n. e.): historiador y filósofo estoico griego. 22
Protágoras de Abdera (nacido entre 490-485 a. n. e.): filósofo griego, sofista importante. 137
Proudhon, Pierre-Joseph (1809-1865): socialista pequeñoburgués francés; uno de los teóricos fundadores del anarquismo. Proudhon "convierte charlatanescamente las ca-

tegorías económicas en... ideas eternas y, por medio de este rodeo, arriba de nuevo al punto de vista de la economía burguesa". Su socialismo es "la pintura embellecida de la utopía de los filisteos". "No habiendo llegado a comprender nunca la dialéctica científica, sólo logra llegar a la sofística" (Marx). Las teorías de Proudhon, contra las que Marx escribió su *Miseria de la filosofía*, tuvieron gran influencia en Francia durante largo tiempo. 247, 458, 516, 565, 604, 615, 632, 635, 636, 680

Quesnay, *François* (1694-1774): economista y médico francés, fundador de las teorías finsiocráticas. 613

Reimarus, Hermann Samuel (1694-1768): teólogo y filósofo de la Ilustración. 11

Rembrandt (*Harmenszoon* Van *Rijn*, llamado) (1606-1669): pintor holandés. 210

Renard, *J. E.*: librero alemán, redactor responsable de la Gaceta Renana. 700

Ricardo, David (1772-1823): economista inglés; defensor de la economía política clásica burguesa. 508, 522, 580, 607, 610, 613, 639

Richardson, Samuel (1689-1761): escritor inglés. 238

Ritter, Heinrich (1791-1869): historiador de la filosofía, apoyaba el punto de vista religioso-idealista. 37, 57, 64, 90, 137

Robespierre, Augustin-Bon-Joseph de (1763-1794): político francés de la Revolución burguesa de fines del siglo XVIII, jacobino; hermano de Maximiliano Roberpierre. 481

Robespierre, *Maximilien-Marie-Isidor* de (1758-1794): político francés de la Revolución burguesa de fines del siglo XVIII, jefe de los jacobinos; de 1793 a 1794 aparece como la cabeza principal del gobierno revolucionario. 159, 514

Rochow, Gustav *Adolf Rochus von* (1792-1847): estadista prusiano, representante de la nobleza reaccionaria; ministro del Interior en los años de 1834 a 1842. 671

Rosini, Carlo María (1748-1836): filólogo y político italiano; primer editor de los fragmentos de la obra de Epicuro *Sobre la naturaleza*. 39, 64

Rousseau, *Jean-Jacques* (1712-1778): pensador francés, demócrata, ideólogo de la pequeña burguesía. 235, 236, 238, 483, 697

Roux-Lavergne, *Pierre-Célestin* (1802-1874): filósofo idealista e historiador francés. 481

Ruge, *Arnold* (1802-1880): publicista alemán, hegeliano de izquierda; en 1844, conjuntamente con Marx, edita los *Anales Franco-Alemanes*; demócrata pequeñoburgués, más tarde, en 1866, se convierte al nacional-liberalismo. 505-520 (v. nota 179), 671, 674, 676, 682, 685, 687, 690, 692, 698, 700, 704

Rutenberg, *Adolf* (1808-1869): publicista alemán, hegeliano de izquierda; en 1842 formó parte de la redacción de la Gaceta Renana; hacia 1866 se convirtió al nacional-liberalismo. 12, 288, 678, 687

Sack, Karl Heinrich (1789-1875): teólogo protestante, profesor en Bonn. 675

Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conde de (1760-1825): socialista utópico francés. 610, 615

Sallet, Friederich von (1812-1843): poeta liberal. 314, 315

Saturnino (Lucio Herenio Saturnino): procónsul de Acaya en los años 98-99; se le identifica con el personaje del mismo nombre que aparece en la obra de Plutarco *Adversus coloten*. 108

Savigny, Friederich Carl von (1779-1861): maestro de Derecho, uno de los miembros principales de la reaccionaria Escuela histórica del Derecho; ministro para la revisión de la legislación prusiana. 7, 11

Say, *Jean-Baptiste* (1767-1832): economista francés, sistematizador y vulgarizador de la obra de Adam Smith. 571, 574, 583, 585, 586, 607, 613, 629, 638, 639, 640

Schaper *von*: uno de los sostenedores de la burocracia reaccionaria prusiana; Presidente del gobierno en Tréveris (1837-1842), Gobernador de la provincia renana (1842-1845), luego Gobernador de la provincia de Westfalia. 286, 701

Schaubach, *Johann Konrad* (1764-1849): astrónomo; uno de los principales investigadores de la historia antigua de la astronomía. 31, 40, 41, 63, 65, 128

Schiller, Friederich von (1759-1805): gran poeta y escritor alemán, autor del drama titulado *Los bandidos*. 152, 177

Schlegel, Friederich von (1772-1829): filósofo idealista, crítico literario, escritor y traductor; fundador, con su hermano August Wilhelm (1767-1845), de la Escuela romántica alemana, precursor de la gramática comparativa. 133

Schelling, Friederich Wilhelm Josep von (1775-1854): representante del idealismo fi-

losófico alemán de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX; más tarde adversario resuelto de la ciencia, irracionalista y predicador de la religión. 10, 68, 70, 231, 682, 683, 694, 695

Schenk: funcionario público prusiano; a principio de los años cincuenta funge como presidente interino de Colonia. 700

Schmidt, Karl: apoderado, en los años 1833 a 1841, de la firma librera de Julis Wunder en Leipzig. 12

Schmidthänner (Dr. Schmidthenner: en 1844 abogado y Senador por el Distrito de Koblenz-Neuwied). 12

Schneider, Johann Gottlob (1750-1822): filólogo; es significaativo, por ejemplo, su estudio sobre la Historia de las ciencias naturales antiguas; editor de la Carta de Epicuro a Herodoto y a Pitocles. 36

Schulz, Wilhelm (1797-1860): publicista, participó en la revolución de 1848-1849; diputado en la Asamblea Nacional de Francfort (ala izquierda). 566, 567, 578, 583

Seebode, Joachim Dietrich Gottfried (1792-1868): filólogo, maestro y bibliotecario; editor, junto con Johann y Reinhold Klotz, de los *Neuen Jahrbücher für Philologie und Pädagogik* y los *Archiv für Philologie und Pädagogik*. 63

Séneca (Lucio Anneo Séneca) (hacia 4 a. n. e. – 65 n. e.): escritor y filósofo romano; uno de los más significativos estoicos romanos. 26, 29, 58, 59, 63, 127

Sexto Empírico (siglo II n. e.): médico y filósofo griego escéptico. 23, 24, 41, 46, 57, 58, 65, 66, 79, 85, 86, 89, 131, 138

Shakespeare, William (1564-1616): poeta inglés y uno de los más grandes dramaturgos de la literatura universal. Escribió sus obras en el periodo de ascenso de la manufactura, del proceso de aburguesamiento de la sociedad feudal de la tierra, de los comienzos de la grandeza comercial de Inglaterra. Marx y Engels lo tenían en muy alta estima. 641, 642

Sieyès, Emmanuel-Joseph (1748-1836): abate francés, político de la Revolución burguesa de fines del siglo XVIII, defensor de la gran burguesía. 208, 245

Simplicio (muerto en 549): filósofo neoplatónico, escribió comentarios sobre la obra de Aristóteles. 27, 28, 37, 44, 57, 58, 62, 63, 64, 65, 66, 79

Sismondi, Jean-Charles-Leonard Simonde de (1773-1842): economista e historiador suizo; critica la economía clásica desde el punto de vista del romanticismo económico; apunta a las contradicciones del capitalismo, pero sin que "en ningún caso pueda (ni tampoco quiera) llevar más allá el análisis de los clásicos, limitándose, por tanto, a una crítica sentimental del capitalismo, desde el punto de vista del pequeñoburgués" (Lenin). 581, 609

Skarbek, Frédéric, conde de (1792-1866): economista polaco, partidario de Adam Smith. 638, 639, 640

Smith, Adam (1723-1790): economista y filósofo inglés, en quien la economía clásica cobra su forma más desarrollada. Marx lo llama el economista del periodo manufacturero. Tuvieron gran importancia sus teorías sobre la división del trabajo, sobre el trabajo productivo y sobre la plusvalía. Según su teoría, la verdadera riqueza de las naciones no consiste en el dinero —como afirmaba el mercantilismo, sino en el trabajo útil, creador de valores de cambio. A su juicio, la plusvalía es creada, no sólo por el trabajo agrícola, como sostenían los fisiócratas, sino también por el trabajo industrial. "Las contradicciones de A. Smith son importantes porque encierran problemas que, aun no siendo resueltos por él, los señala por el simple hecho de contradecirse" (Marx). El principal error de su teoría de la reproducción, descubierto por Marx, es el no tener en cuenta el capital constante y la reducción del valor de la mercancía a la plusvalía y el salario. 528, 560, 563, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 589, 590, 607, 608, 612, 613, 636, 637, 638, 639.

Sócrates (hacia 469-399 a. n. e.): filósofo idealista de la Antigüedad griega, ideólogo de la aristocracia esclavistta. 21, 22, 47, 90, 91, 92, 93, 94, 108, 112, 130, 132, 133, 134, 137, 224

Soción (siglo II a. n. e.): autor de una Historia de la filosofía, utilizando la que Diógenes Laercio había escrito. 22

Solger, Karl Wilhelm Ferdinad (1780-1819): profesor de filosofía y estética en las universidades de Francfort y Berlín. 9

Solón (siglo vi a. n. e.): legislador de Atenas; sentó las bases para la Constitución ateniense en 594 a. n. e. 215
Sonoré: militar retirado y rentista alemán, uno de los miembros del Consejo de Inspección de la *Gaceta Renana.* 700
Spinoza (Baruch) Benedictus de (1632-1677): filósofo materialista holandés; ateo. 37, 135, 158, 235
St. Paul, Wilhelm (1815-1852): encargado de la censura de los periódicos de Colonia, especialmente de la *Gaceta Renana.* 699
Stahl, Friederich Julius (1802-1861): político y juristta alemán; reaccionario. 243
Strauss, David Friederich (1808-1874): filósofo y publicista, hegeliano de izquierda; hacia 1866 se convirtió al liberal-nacionalismo. 147, 232, 314, 645, 696
Stucke, Karl Friederich (1800-1871): médico, miembro del Consejo administrativo de la *Gaceta Renana.* 692, 700
Swedenborg, Emanuel (1688-1772): teósofo y físico sueco; uno de los fundadores del misticismo oculto. 62
Tácito (Publio Cornelio Tácito) (hacia 55-120): historiador romano. 9
Tales de Mileto (hacia 624-545 a. n. e.): filósofo griego materialista; fundador de la filosofía jónica de la naturaleza. 89, 133, 227
Talleyrand-Périgord, Charles-Maurice de, príncipe de Bénévent (1754-1838): diplomático francés, en los años de 1797 a 1799, de 1799 a 1807 y de 1814-1815, fungió como ministro del Exterior. 692
Temistios (hacia 317-388): filósofo griego de tendencia neoplatónica. 62
Temístocles (hacia 524-459): estadista ateniense y general en la Guerra de Persia. 131
Tertuliano, Quinto Séptimo Florencio (hacia 160-220): teólogo del cristianismo antiguo, oscurantista. 226
Thersites. 675
Thibaut, Anton Friederich Justus (1772-1840): teórico de Derecho; autor de una serie de trabajos sobre Derecho civil; historiador y crítico de Derecho romano. 6
Thiers, Louis Adolphe (1797-1877): historiador y estadista burgués francés; Presidente del Consejo de Ministros en los años 1836 y en 1840; Presidente de la República de 1871 a 1873; verdugo de la Comuna de París. 301
Thomé: médico alemán, miembro del Consejo de Inspección de la *Gaceta Renana.* 700
Timeo (siglo v a. n. e.): filósofo pitagórico; aparece como personaje en el diálogo de Platón que lleva su nombre. 136
Tocqueville, Alexis-Charles-Henri-Maurice Clérel de (1805-1859): Historiador y político burgués francés. 467
Tolomeo, Claudio (hacia el siglo ii): geógrafo, astrónomo y matemático de la Antigüedad griega, fundador de la teoría del sistema geocéntrico. 213
Trendelenburg, Friederich Adolph (1802-1872): filólogo y filósofo idealista, autor de comentarios sobre las obras de Aristóteles. 23, 57
Vanini, Lucilio (1585-1619): filósofo italiano. 307
Vatke, Wilhelm (1806-1882): teólogo protestante, hegeliano, profesor en la Universidad de Berlín. 674, 675
Veleyo (Cayo Veleyo): contemporáneo de Cicerón, Senador romano; defensor del epicureísmo en la obra de Cicerón De natura deorum ("De la naturaleza de los dioses"). 27
Vidocq, François-Eugene (1775-1857): agente secreto de la policía en París; jefe de la policía de seguridad en la misma ciudad. 236
Villegardelle, François (1810-1856): publicista francés, correligionario de Fourier, más tarde se ostenta como comunista utópico. 618
Vincke, Friederich Wilhelm Ludwig, barón de (1774-1844): estadista prusiano. 609
Voltaire, François-Marie Arouete de (1694-1778): filósofo deísta francés, historiador y escritor satírico, defensor de la Ilustración burguesa del siglo xviii. 153, 184, 216, 236, 238, 307, 672, 697
Weitling, Wilhelm (1808-1871): sastre; guía, miembro y teórico de la Liga de los Justos. 458, 516, 558
Wening-Ingenheim, Johann Nepomuk von (1790-1831): teórico de la ciencia del Derecho, profesor de Derecho en las universidades de Landschut y Munich. 11

Wastphalen, Caroline von, nacida Heubel (muerta en 1856): madre de Jenny Marx. 681, 692

Westphalen, Ferdinand Otto Wilhelm von (1799-1876): estadista reaccionario prusiano, Ministro del Interior en los años de 1850 a 1858; medio hermano de Jenny Marx. 673

Westphalen, Jenny von. Véase *Marx, Jenny.*

Westphalen, Ludwig von (1770-1842): Consejero gubernamental, padre de Jenny Marx. 16, 692

Wiethaus: burócrata prusiano; fue censor de la Gaceta Renana a fines de 1842 y a principios de 1843. 690

Wigand, Otto (1795-1877): editor y librero en Leipzig. 12

Winckelmann, Johann Joachim (1717-1768): fundador de *la arqueología, historiador* de cultura antigua. 9

Winkler, Karl Gottlieb Theodor (seudónimo: Theodor Hell) (1775-1856): escritor y periodista reaccionario alemán. 180

Wolff, Christian, barón de (1679-1754): filósofo idealista alemán, metafísico. 236

Wolff, Oscar Ludwig Bernhard (1799-1851): escritor e historiador de literatura, profesor en la Universidad de Jena en los años de 1830 a 1851; amigo de Heinrich Heine. 236

Wunder Julius: propietario de una firma librera en Leipzig en los años de 1833 a 1841. 12

Xylandro (Holtzmann), Guilelmus (Wilhelm) (1532-1576): profesor de griego en Heidelberg; editor y traductor de las obras de Plutarco, de la Geografía de Estrabon y de otros autores griegos. 57, 88, 108

Zöpfl, Heinrich Mathias (1807-1877): jurista reaccionario alemán, teórico de Derecho público. 446

ÍNDICE GENERAL

Prólogo por W. Roces VII
Nota preliminar al tomo I XXVIII

Reflexiones de un joven al elegir profesión 1
Carta al padre (10 nov. 1837) 5

Tesis doctoral

Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza 15

Primera parte. Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza, en general

I. Objeto de la disertación 20
II. Juicios sobre la relación entre la física de Demócrito y la de Epicuro 22
III. Dificultades en cuanto a la identidad de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro 23

Segunda parte. Diferencia entre la física democriteana y epicúrea, en particular

Capítulo I
La declinación del átomo con respecto a la línea recta . . 30

Capítulo II
Las cualidades del átomo 36

Capítulo III
Ἄτομοι ἀρχαί y ἄτομα στοιχεῖα 40

Capítulo IV
El tiempo 44

Capítulo V
Los meteoros 47

Fragmento del apéndice a la tesis doctoral

Crítica de la polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro

II. La inmortalidad individual

1. Sobre el feudalismo religioso.
El infierno de la chusma 55

Notas de Marx a la tesis doctoral (Primera parte) 57
Notas de Marx a la tesis doctoral (Segunda parte) 63
Notas al fragmento del apéndice a la tesis doctoral 68

Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica

Cuaderno I 73
Cuaderno II 79
Cuaderno III 96
Cuaderno IV 112
Cuaderno V 127
Cuaderno VI 130
Cuaderno VII 140

De las "Anekdota"

Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach 147
Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura 149

De la "Gaceta Renana"

Los debates de la VI Dieta Renana (Artículo primero): Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta 173
El editorial del número 179 de la "Gaceta de Colonia" . . . 220
El manifiesto filosófico de la Escuela histórica del Derecho . . 237
El comunismo y la "Gaceta general de Augsburgo" 244
Los debates de la VI Dieta Renana (Artículo tercero): Debates sobre la ley castigando los robos de leña 248
La "oposición liberal" en Hannover 284
Escrito al Presidente de la provincia renana, Von Schaper . . . 286
El proyecto de ley sobre el divorcio 289
Las elecciones a diputados de la Dieta regional 292
La prohibición de la "Gaceta General de Leipzig" 296
La "Gaceta del Rin y del Mosela", como gran inquisidor . . 314

De la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel

Crítica del derecho del Estado de Hegel §§ 261-313 319

De los "Anales Franco-Alemanes"

Cartas cruzadas en 1843

Carta de Marx a Ruge (marzo 1843) 441
Carta de Ruge a Marx (Berlín, marzo 1843) 442
Carta de Marx a Ruge (Colonia, mayo 1843) 445
Carta de Bakunin a Ruge (Isla de Pierre, Lago de Biel, mayo 1843) 450
Carta de Ruge a Bakunin (junio 1843) 453
Carta de Feuerbach a Ruge (Bruckberg, junio 1843) . . . 456
Carta de Ruge a Marx (París, agosto 1843) 456
Carta de Marx a Ruge (Kreuznach, septiembre 1843) . . . 457

Sobre la cuestión judía 461

I. Bruno Bauer, *Die Judenfrage* 463
II. *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*, por Bruno Bauer 484

En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción 491

Del "Vorwärts!"

Glosas críticas al artículo "El rey de Prusia y la reforma social. Por un Prusiano" 505

Extractos de lecturas

Extractos del libro de James Mill "Élémens d'économie politique" (Traducción de J. T. Parisot, París, 1823) 522

Cuadernos de Lecturas

I. Cuadernos de Berlín (1840-1841) 539
II. Cuadernos de Bonn (1842) 540
III. Cuadernos de Kruznach (1843) 540
IV. Cuadernos de París (1844-1845 comienzos) 541

La lucha entre el Partido de la Montaña y los Girondinos (*Memoires* de R. Levasseur, T. I) 544

De un cuaderno de notas

Construcción hegeliana de la fenomenología 553
La sociedad burguesa y la revolución comunista 553

Manuscritos económico-filosóficos de 1844 555

Primer manuscrito 559
Segundo manuscrito 606
Tercer manuscrito 612
Cuarto manuscrito 664

Apéndice

Carta de Marx a Arnold Ruge (Tréveris, 29 marzo 1842) . . 671
Carta de Marx a Arnold Ruge (Bonn, 27 abril 1842) . . . 674
Carta de Marx a Arnold Ruge (Tréveris, 9 julio 1842) . . . 676
Carta de Marx a Ludwig Feuerbach (París, 11 agosto 1844) . 679
Carta de Marx a Ludwig Feuerbach (París, 11 agosto 1844) . 679
Carta de Marx a Ludwig Feuerbach (Kreuznach, 3 octubre 1843) 682
Carta de Marx a Dagoberto Oppenheim (Bonn, 25 agosto 1842) 685
Carta de Marx a Arnold Ruge (Colonia, 30 noviembre 1842) . 687
Carta de Marx a Arnold Ruge (Colonia, 25 enero 1843) . . 690
Carta de Marx a Arnold Ruge (Colonia, 13 marzo 1843) . . 692
Carta de Ludwig Feuerbach a Marx (Bruckberg, 25 octubre 1843) 694
Carta de Moses Hess a Berthold Auerbach (2 septiembre 1841) 696
Carta de Georg Jung a Arnold Ruge (Colonia, 18 octubre 1841) 698
El censor St. Paul informa sobre Marx 699
Un artículo sobre Marx y la "Gaceta Renana" 700
Declaración (Dimitiendo el puesto de redactor de la "Gaceta Renana") 703
Actitud de Herweg y Ruge ante los "libres" 704

Notas e Índices

Notas 707
Índice bibliográfico 729
Índice biográfico 736

Escritos de juventud de Carlos Marx. Volumen 1 de las Obras Fundamentales de Marx y Engels se terminó de imprimir el día 22 de marzo de 1982 en los talleres de Gráfica Panamericana, S. C. L., Parroquia 911, 03100 México, D. F. Se imprimieron 3 000 ejemplares y en su composición se emplearon tipos Electra de 10, 9:10, 8:9 y 7:8 puntos. La edición estuvo al cuidado de *Ricardo Campa Pacheco* y *Alberto Cue García*.